الناصرية والإسلام

عبد الحليم قنديل



عن

النَّاصِريَّة والإسلام

المُحرِّر

عبد الحليم قنديل

فهرس

دراســــــات

الناصِرية والإسلام..
إعادة نظر

عبد الحليم قنديل

(١) هذه العروة الوثقى:

١/١ – ماذا نعني بالناصرية؟

الناصِريةُ ليست زمنًا مضى وانقضى، وليست مجموعـة سياسات وإنجازات، وليست مجرد بطولـة فـي التـاريخ، أو تجربة عداء حازم للاسـتعمار، أو سـعيا إلـى الوحـدة العربية.

إنها كل ذلك، وغيره، إن أردنا وصف ما جـرى، لكنهـا تنطوي على "قيم" باقية وممتدة تتجاوز الوقائع، وتكشف فيها المعنى والمغزى.

وربما كان وجود حركة ناصرية، حركـة ثوريـة تنمـو وتتسع رغم ما وضع – ويوضع - في طريقها من عقبـات، ما يؤكد وجود الناصِرية كفكرة ومنظومة قيم، فلا ناصريين بغير ناصرية، والناصريون – بلغة المناطِقَة – هم "ما صدق"

يستحيل وجوده في غياب "مفهوم" هو الفكرة الناصرية، غير أن وصف الفكرة الناصِرية بمعنى النظرية أو الأيـديولوجيا الثورية مسألة محفوفة بالمخاطر، خاصة إذا تحولت النظرية أو الأيديولوجيا إلى نوع من المذهبية الضيقة تحتكر الحقيقـة لنفسها، أو تصورت في نصوصها قدسية تعلو على حركـة الواقع، أو جعلت من بنائها نسقًا مغلقًـا أو تجريـدا نهائيـا لقوانين التطور التاريخي والاجتماعي.

إذن.. ما هي الناصرية؟ إنها أيديولوجيا ونظرية ثوريـة، شرط ألا تفهم على أنها نسق مغلق، أو رؤية متْحفية متكلسة، وشرط ألا تفقد صلاتها الحميمة مع الواقع من حولها، يقـول عبد الناصر: "لقد كانت أعظم الملامح في تجربتنا الفكريـة والروحية.. أننا لم ننهمك في النظريات بحثًا عـن حياتنـا، وإنما انهمكنا في حياتنا ذاتها؛ بحثًا عن النظريات" (1).

لا أعني، أن نظريـة الناصِـرية - أو أيـديولوجيتها - لا ترقى إلى مستوى "الإيمان" أو "اليقين المتـألق" أو طاقـة الحفْز الملهمة في صناعة وقيادة التاريخ، أو أنها تتخلف عن وظائفها الحيوية في التفسير والتغيير، أو أنهـا تقـف علـى الدوام وراء حركة التاريخ والمجتمـع، أو تقنـع بالتجربـة

والخطأ، فالنظريـة أو الأيـديولوجيا الإيجابيـة المنفتحـة.. تتضمن محددات تسبق الممارسة فـي الواقـع، ثـم تغْتنـي بدروسها، والنظرية أو الأيديولوجيا هي إطار فكري مـرتبط نشأة ووظيفة بمصلحة جماعة معينة، تصوغ أهدافها، ومثُلُها العليا في نطاق زماني ومكاني بعينه، وتقـوم بـدورها فـي تجديد وتنظيم فاعلية الجماعة البشرية المدركة لظروفها فـي الحاضر وغايتها في المستقبل.

والناصِرية هي خلاصة الإنجاز الفكري والتطبيقي لثورة يوليو تحت قيادة جمال عبد الناصر. الناصِرية هي التجريـد الواعي لقيم كشفت صحتها الممارسة التاريخيـة، وصـاغت مضامينها النظامية. الناصِرية رؤية مبلْورة "للمجتمع العربي المستهدف، الذي يناضل الناصريون من أجل تحقيقـه فـي المستقبل" [٢] والناصِرية منظومـة مـن الأفكـار المتسـقة والمتكاملة فيما بينها، والقابلة للنمـو بدالـة الواقـع الحـي ومتغيراته، والناصِرية – كأيديولوجيا ونظرية – تستند إلـى إطار أوسع من الفهم المنهاجي: يؤمن بهدِي رسالات السماء ورؤيتها للكون والوجود، ويؤمن بحتميـة السـنن الناظمـة لحركة الكون والمجتمع، ويؤمن بالمنطق الجـدلي لحركـة

التاريخ والقوة الدافعة للصراع الاجتماعي متعـددة الأبعـاد، ويؤمن بدور الإنسان المتميز بالإرادة والـوعي فـي قيـادة حركة التطور التاريخي والاجتماعي، ويتضمن تحليلاً للواقع المعين، يكشف تناقضاته ويفسـر مغـزى حركتـه، ويتنبـأ بمقاصدها في المستقبل.

والناصِرية تنطلق من واقع بعينه، تنطلق من واقع الأمـة العربية مكتملة التكوين، تنطلق من وحدة الجغرافيا والتاريخ واللغة ووحدة التناقضات والمخاطر والمصائر، وقد كشـفت تجربة الناصِرية ومعاناتها التطبيقية والنظرية خمسة جوانب متداخلة: **أولها**: تحدي التبعية المفروضة للغرب بما أفرزتـه وكرسته من ظواهر الاستعمار والتخلف والاستغلال الطبقي والتجزئة، **وثانيها**: نزوع حركة الصراع الاجتمـاعي نحـو تجاوز الواقع بالتحرر الوطني والديمقراطية الشعبية والتنمية المستقلة بـالطريق الاشـتراكي والوحـدة النافيـة لحـدود وإقليميات، صنعها أو فاقمها الاسـتعمار، وورثهـا أعوانـه السياسيون والاجتماعيون والحضاريون، **وثالثها**: أن التغيير – وفقًا لتحليل واقعنا الاجتماعي، وبالقياس إلى الأهـداف – لا يصح أن يستند إلى طبقة أو فئة بذاتها، بل إلـى "حلـف

اجتماعي شعبي" متسع، "كتلة تاريخية"، تفرز قُواها بـدواعي الوعي والمصلحة، وأن أول معايير فرز قوى التغييـر هـو الكدح الإنساني (الذهني والعضـلي) فضـلاً عـن الـولاء والالتزام بتِبِعات التغيير ومثله العليا، وأن العمال والفلاحـين هم عماد التحالف الشعبي ذي النزعة الاستقلالية والاشتراكية والتوحيدية، وأن المثقفين الثوريين هم – بالوعي والإرادة – قيادة التحالف وطليعته المرشدة، **ورابعهـا**: أن أداة التغييـر الملائمة ليست حزبا طبقيا أو تنظيميا نخبويـا، يقفـز فـوق منطق الصراعات الاجتماعية، بل لا بـد مـن وضـع دور الطليعة ضمن سياق تنظيم شامل قومي التوجـه والتكـوين وتتسع قاعدته لحشـد قـوى التحـالف الشـعبي وتعبئتهـا؛ باستهداف التغيير، ومن ثـم بلـورت الناصِـرية صـيغتها التنظيمية الفريدة (التنظيم السياسي، ثنائي التركيب – القلـب الطليعي ضمن التنظيم الجماهيري)، ومزجت في إطار واحد بين دور "الطليعة المرشدة" ودور "الشعب المعلـم" "صـانع التاريخ"، **وخامسها**: إنه لا تغيير إلا بالثورة الضرورية فـي واقعنا، وأن أسلوب التغيير لا يصح أن يتوقف عند مرحلـة الثورة السياسية، بل يتجاوزها إلى الثورة الاجتماعية، وبمـا

يغني نموذج الثورة الوطنية في عالمنـا الثالـث (وواقعنـا بضِمنه)، وأن النموذج المطلوب هو الثورة الشاملة متعـددة الجوانب، الثورة التي تجمع مهام الثورة السياسـية، ومهـام الثورة الاجتماعية، ومهام التوحيد القومي في أمـة مجـزأة كالأمة العربية، الثورة التي تجمع – في واقعنا وفـي نسـيج واحد متداخل - بين مهام التحرر السياسي ومهـام التحـرر الاجتماعي، وبـين الديمقراطيـة السياسـية والديمقراطيـة الاجتماعية، وبين التنمية الاشتراكية المستقلة وبنـاء دولـة الوحدة العربية، وبـين فـض روابـط التبعيـة السياسـية والاقتصادية والحضارية للغرب، وتصفية كيان الاغتصـاب الصهيوني في فلسطين. وبدهي أن صيغة الثـورة الشـاملة لا تفترض أن تتحقق أهدافها دفعة واحدة، بل تتعدد وتتلاحق على طريقها مراحل النضال وبرامج العمل التي تعكس فـي تشابك أهدافها الجزئية طبيعة التداخل بين مكونـات الغايـة النهائية المركبة [٣].

ذلك هو الإطار العام لما نعنيه بالناصِرية، أشرت إليه في اختصار يفرضه المقام، وهو ينطوي - ضمنًا - على حـزم من الأفكار الفرعية وعلى عشرات التساؤلات، بعضها قدمته

أو أجابت عليه تجربة عبد الناصر، وبعضها ما زال متروكًا للناصريين من بعده.

ومن المهم، أن تُفهم الناصِـرية فـي سـياقها الصـحيح تاريخيا، وأن يفهم دور عبد الناصر الفكري في إطار حركة الثورة العربية المعاصرة، كان عبد الناصر قيادة تاريخية من طراز نادر، قام بدور بطولته التاريخية مـع تـوفر الـوعي المسبق به وطورته حصيلة الممارسة، واستند عبد الناصـر كفرد ممتاز إلى حركة الجماهير الشعبية العربية في مرحلـة نمو سريع للوعي، عجلت بها موازين تخلقت بعـد الحـرب العالمية الثانية، ثم أضاف عبد الناصر بتجربته الثورية قوى اجتماعية جديدة تتهيـأ لاسـتكمال الـدور ذاتـه، واسـتند عبد الناصر في الوقت نفسـه إلـى إيحـاءات واجتهـادات طرحتها حركة الوطنية المصرية، وحركة القومية العربيـة قبله، ثم أضاف إليها بالممارسة عمقهـا، ومنحهـا أصـالتها واتساق منطقها الداخلي، خلقها خلقًا جديدا، ثم أضاف إليهـا منظومات فكرية جديدة دفعتها خطوات حاسمة، نحو وضوح النظرية والأيديولوجيا، كان عبد الناصر تلميذًا نجيبا لحركـة التاريخ والجغرافيا والمجتمع، وقائدا لها في آن، وربما كـان

ذلك هو ما جعل من الناصِرية أو في تعبير ممكن عن ثوابت ومطامح ونداءات التطور في منطقتنا العربية، وقد تضـيف إليها المتغيراتُ زادا جديدا، لكنها لا تُلغي أو تنفي أصـولها المشتقة من الواقع بالأساس [٤].

٢/١ – هذا عن الناصرية، فماذا عـن الإسـلام؟، أو – بالدقة – ماذا نقصد بالإسلام الذي نسعى لكشـف روابطـه الكامنة، وجدل علاقته بالناصِرية في الحال والاستقبال؟

الإسلام الذي نقصده ليس محصورا في المساجد والزوايا فقط، إنه دين ودنيا، الإسلام "عقيدة وشريعة" كما قال الإمـام الأكبر الراحل "محمود شلتوت".

وكل الأديان كانت لها وظيفة اجتماعية؛ اليهودية أخـذت بيد البشرية في طفولتها الاجتماعيـة، و"طـالبتهم بالطاعـة وحملتهم على مبلغ الاستطاعة" كما يقول الإمام محمد عبده، والمسيحية جاءت لتوجه الناس "نحو الملكوت الأبدي وتغلـق أبواب السماء في وجه الأغنياء" [5]، وجاء الإسـلام خاتمـا لرسالات السماء، وقد بلغ سن الاجتماع البشري أشده، ومـن ثم وجدناه يخاطب العقـل و"يجعـل مـن الـدنيا مزرعـة للآخرة" [٦].

حملت اليهودية كدين دعواتٍ توجيه دنيوية، تقول التوراة: "إني أنا الباقي إلهكم الذي أخـرجكم مـن مصـر، منـزل عبوديتكم، فلا تتخذوا آلهة غيري، ثم لا تشرك بـي شـيئًا، لا تعمل في اليوم السابع. أكرم أباك وأمك. لا تقتل، لا تزن، لا تسرق، لا تشهد على قريبك شهادة زور، لا تسـلب مـال قريبك، لا تشتهِ زوجة قريبك". (سفر الخروج – إصـحاح ٢ – الآيات ٢ – ١٧)، كانت تلك دعوة اليهودية إلى التوحيـد ووصاياها العشر إلى مجتمع تميز بالطابع القبلي، ثـم جـاء المسيح - عليه السلام - لينزع عن الوصايا الدنيوية لباسـها القبلي، ويحيلها على مواقف تتميز بالشمول الإنساني وترتكن إلى الروح المبرأة من شوائب الواقع، يقول السيد المسـيح: "سمعتم أنه قيل: تحب قريبك، وتبغَض عدوك، أما أنا، فأقول لكم: أحبوا أعداءكم وباركوا لاعنـيكم.." (إنجيـل متـى – إصحاح ٥ – الآيات ٢١ – ٤٨)، ثم تطورت رحلة الوصايا العشر مع الإسلام، وصارت نظاما للمعـاملات فـي دنيـا إنسانية تتجاوز القبلية، ولا تنأى بالروح عن الواقع.

جاءت الوصايا متتابعة في ثلاث آيات من سورة الأنعام:

قُلْ تَعالَوا أَتْلُ ما حرم ربكُم علَيكُم أَلا تُشْرِكُوا بِـهِ شَـيئًا

وبالوالدين إحسانًا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ۞ ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون ۞ وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون (الآيات ١٥١، ١٥٢، ١٥٣) (٧).

والإسلام/ الدنيا لا يقتصر على الوصايا العشر، إنه شرع تبليغي وتطبيقي معا، الإسلام جملة قواعد وآداب ملزمة لجماعة المسلمين، والشرع الإسلامي يكون نظاما "بالمعنى الحقوقي"، ويلزم نفاذ أحكامه في حياة المسلمين دون توقف على إرادتهم، ويلزم إيقاع جزاء دنيوي على مخالفيه منهم(٨).

وقد درج الفقهاء على تقسيم الشرع الإسلامي إلى عبادات ومعاملات: المعاملات تجمع بين الطبيعة الدينية والدنيوية، أما العبادات: فأقرب إلى الطبيعة الدينية، وتشكل – كما هو معروف – أحكام الإسلام الخمسة (الشهادة – الصلاة –

الصوم – الزكاة – الحج)، ويرى الشيخ محمود شلتوت في كتابه: (الإسلام عقيدة وشريعة): "أن العبادات عمل يتوب به المسلمون إلى ربهم، ويستحضرون به عظمته، ويكون عنوانًا على صدق إيمانهم به"، وأن الغاية منها: "تطهير القلب وتزكية النفس، واستحضار قوة مراقبة الله – تعالى - التي تبعث على امتثال أوامره". ويرى آخرون في أمر العبادات ما هو أبعد؛ فالعبادات يتم أداؤها بشكل جماعي، بما يحقق مصالح دنيوية إلى جوار المصالح الدينية، وشهادة أن "لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله" ليست إعلانًا عن الإيمان والتسليم بالتوحيد فقط، وإنما إعلان من الشاهد بانتمائه إلى النظام الإسلامي، بما يرتب من حقوق وواجبات [٩].

وعكست الصفة المزدوجة – الدينية والدنيوية – للإسلام نفسها في دولة المدينة، وامتزجت السلطة الروحية والزمنية في شخص الرسول والقائد معا، كانت دولة المدينة نواة للدولة العربية الإسلامية، ونقلت علاقات العرب المسلمين من الطور القبلي إلى طور أرقى، وأعطت قيادة الرسول لها معنى موحدا للحياة [١٠] ثم كان زوال "الدولة/ المثال" بوفاة الرسول (ﷺ) بداية لطرح سؤال السياسة الممتزجة بسيرة

الإسلام على طول تاريخـه المـليء بـالفرق والأحـزاب وبالطموحات والانتكاسات.

والبعض لا يرى في دولة المدينة معنى السلطة السياسية، ويقصر معنى الحكم في القرآن الكريم على أعمال القضـاء والفصل في الخصـومات والمنازعـات، ويسـتبعد معنَـى السياسية، وأن سلطة الرسول في دول المدينة لم تـأتِ مـن كونه حاكما، بل نبيا يوحى إليه، وأن القرآن الكـريم كـان يحض المسلمين - يومذاك - على طاعـة النبـي(ﷺ)، وأن النظام الإسلامي لدولة المدينة، استمد مقوماته مـن الـوحي المرشد إلى ما فيه مصلحة المجتمع [١١].

ورأي كهذا فيه بعض الحق، لكنه يغفل جوانـب مهمـة، ولا ريب أن إقامة دولة يقودها نبي، كانت حدثًا استثنائيا في التاريخ، حكم الرسول المدينة بدستور عرف باسم "الصحيفة"، وعرف أهل دولة المدينة من المسلمين واليهود والمشـركين باسم: "أهل الصحيفة"، كانت الصـحيفة دسـتورا بـالمعنى العلمي الحديث للكلمة، ولعلها أول "دستور وضعي" عرفتـه البشرية، نعم وجدت قبلها ألواح روما الاثنَى عشـر (٤٥ ق. م) ووجد قانون "دراكون" في أثينا (٦٢٠ ق. م) ووجد قانون

حمورابي (٢٠٠٠ ق. م)، لكن تلك كلها أقرب إلى القـانون" بالمعنى الحديث، وليست دساتير، أما "الصحيفة" فلـم تكـن مجرد عقد ينظم العلاقات بين الناس، بل نظاما متكاملاً للحياة يصوغ المجتمع ويلزمه بأحكامه [١٢].

كانت دولـة المدينـة – إذن – مثـالاً مجسـدا للنظـام الإسلامي، بعدها صار الأمر شورى علـى عهـد الخلفـاء الراشدين الأربعة، ثم تحولت الدولة الإسـلامية إلـى ملـك "كسروي" عضوضٍ على يد معاوية، بعـد معـارك "الجمـل" و"صفين" وخديعة التحكيم، وبدا نزال السيف والقلـم حـول المجتمع الإسلامي الصحيح.. ماهيته ونظام حكمه.

تفرق المسلمون إلى "مرجئة" ومعتزلة، وسلفية، وأشعرية، وشيعة (إمامية وزيدية)، وخوارج. وولدت من الفِرق الرئيسة عشراتٌ وعشراتٌ من الفرق الفرعية المتقاتلة. كان شـعار الخوارج: "إن الحكم إلا لله"، لكن الجميع اتفقوا على وجـوب الإمامة، يقول ابن حزم: "اتفق جميع أهـل السـنة وجميـع المعتزلة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج.. علـى وجـوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عـادل؛ يقـيم فيهم أحكام الله، ويسوس بأحكام الشريعة، حاشا النجدات من

الخوارج؛ فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامـة، وإنمـا عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم"، ولم يكن نجـدات الخـوارج وحدهم، بل ساند رأيهم فقهاء آخرون؛ مثل الأصم والفوطي، وكانت حجتهم بسيطة وواضحة: فليس ثمة نص دينـي فـي القرآن أو السنة المتواترة يوجب الإمامة، ثم إنه ليس هنـاك إجماع على وجوبها شرعا، فلا إجماع بغير نص، والبيعـة ليست إجماعا إن وجد مسلم واحد يرفضها [١٣].

وربما كان منطق العقل يوجب الإمامـة؛ فـلا مجتمـع بلا دولة، ولا دولة بلا حاكم، ورافضو الإمامة في التـاريخ الإسلامي يبدون أقرب إلى فكرة زوال الدولة في اليوتوبيـا الشيوعية؛ يقول الأصم: "لو تكاف النـاس عـن المظـالم؛ لاستغنوا عن الإمام". لكن تلك ليست هـي المشـكلة؛ فثمـة مشكلات أفدح في طرق أخذ البيعة، وصيغة أهل الحل والعقد التي اختلفت حولها الآراء، وثمة مشكلة أهم في ربط وجوب الإمامة بنظرية الوازع الديني؛ "حتى يتم الحكم في المسلمين وعليهم من غير إنكار". كما يقـول المـاوردي فـي كتابـة (الأحكام السلطانية) [١٤]، وهو ما فتح الباب لدعوى السـلطة الدينية التي انفرد بها الشيعةُ، واستند الشـيعة علـى الـنص

والوصية التي قيل إنه ﷺ تركها للإمام علي بن أبي طالب وجعله وذريته من بعدِه أئمة للمسلمين إلى يوم الدين، وقضية الإمامة لدى الشيعة ليست قضية سياسية واجتهاد كما لدى عموم المسلمين، إنها قضية إيمان وعبادة، حتى إنهم – أي: الشيعة – أضافوها ركنًا سادسا لأركان الإسلام الخمسة.

وقد رفضت دعوى الشيعة في "السلطة الدينية" وفي "الحكم بالحق الإلهي" من الجميع، رفضها السنة والمعتزلة، ورفضها الغزالي وابن تيمية، ووضع الجميع حدود للتمييز بين الدين والسياسة في قضية الإمامة، بل وقال المعتزلة: "إذا تساوى اثنان في خصال الإمامة، وكان أحدهما أفقه بالدين والآخر أسوس، فإن الأسوس أولى بالإمامة؛ لأن حاجة الأمة إلى السياسة آكد من حاجتها إلى العلم والفقه" [١٥].

ويبقى، بعد الإجماع الغالب حول مدنية السلطة والإمامة في الإسلام، لا دينيتها، أن الكل يتفق على الوازع الديني أو الشرع الإسلامي كنظام للحياة؛ ففي الإسلام كما يرى د. صدقي الدجاني – "عقيدة ونظام للحياة في شتى المجالات"[١٦]، والإسلام – كما يقول د. أحمد كمال أبو المجد – "عقيدة دينية شمولية – مستوعبة للحياة بما تنطوي عليه

من أحكام ومبادئ وتكاليف" [(١٧)]، ولا نكاد نختلف مع تلـك التوصيفات في عمومها، لكن التفاصـيل تسـكنها "القنابـلُ الموقوتة".

٣/١ – نعم، فوصف الإسلام بـ "نظام الحياة" "والشمول" و"الاستيعاب" صحيح إجمالاً، لكنه ينطوي على جملة مآزق، ولعل أظهرها ذلـك التنـاقض الـذي يثـار بـين العقيـدة أو الأيديولوجيا الإسلامية الدينية من جهة، وبين العقائـد أو الأيـديولوجيات البشـرية الوضـعية مـن جهـة أخـرى، فالأيديولوجيات البشرية توضع أيضـا كنظـام للحيـاة مـع اختلاف في درجات شمولها واستيعابها.

ومن ثم، وضعت الناصِرية كأيديولوجيا وضعية في قفص الاتهام الديني، ووصفت بأنها "جاهلية جديدة". وصفها سـيد قطب مفكر "الإخوان" بأنها كذلك، وكان سيد قطب يؤكد فـي كتابه: (معالم على الطريق) أن الحكم لله وحده، وأن عقيـدة الإسلام لا تتحقق بمجرد العبادات، وأن طاعة الله مطلوبة في شئون الحياة كافة، وكل ذلك صحيح، لكنه يضـيف و"أن أي تشريع أو أيديولوجيا يضعها البشر.. تعني الشرك بالله" [(١٨)].

وسيد قطب ليس وحده في اتهام الناصرية، إنه مجرد رمز متطرف على آراء الحركات الموصوفة بـ "الإسلامية" في بلادنا، ويلزم لرد الاتهام بجاهلية أو كفر الناصرية، أن نرد الأمر إلى أصوله:

نعود أولاً إلى "دولة المدينة"، وهي دولة قادها نبي يوحى إليه، وامتزج فيها معنى السلطة الدينية بالسلطة الدنيوية، رغمها نجد استقلالاً نسبيا لمعنى السياسة عن معنى الدين، كان الوحي القرآني ينزل على النبي منظما أمور المعاملات وقضايا التشريع المحضة، وتلك ميزة تفرق بين القرآن المدني والقرآن المكي، الذي اقتصر على الاعتقاد التعبدي، وفي الوقت نفسه.. طالب القرآن رسوله أن يشاور شعبه في شئون الحرب والسياسة؛ إذن وجد مصدر إلهي صاغ جملة من قضايا التشريع الاجتماعي، وقام إلى جواره مصدر بشري "وضعي" حث عليه القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿**وشَاوِرهم فِي الأمرِ فَإِذَا عزمتَ فَتَوكلْ علَى اللهِ**﴾ (سورة آل عمران – من الآية ١٥٩)، وفي كتب السيرة النبوية نقرأ عشرات القصص نزل فيها النبي على أمر أتباعه رغم مخالفتهم لرأيه، أخذ النبي برأي أتباعه في قصة حفْر خندق

حول المدينة في غزوة الأحزاب، وفي اختيار موقع نـزول الجيش في غزوة بدر، وفي تلك المواقـف وأشـباهها كـان الرسول يضع حدودا للتمييز بين ما هو ديني محض، وما هو أدخل في باب الدنيا سياسة وحربا، كان الرسول يقول: "**مـا كان من أمر دينكم فإلي، وما كان من أمر دنياكم؛ فأنتم أعلم به**". ويقول (ﷺ): "**أنتم أعلم بأمور دنياكم**"، فلـيس الحكـم والقضاء والسياسة دينًا وشرعا وبلاغًا؛ يجب فيهـا التأسـي والاحتذاء بما في سنة الرسول من وقائع وتطبيقـات علـى إطلاقها، ويختلف الأمر فيما هو دين من سنة الرسول؛ سواء ما تعلق منها بتطبيق الوحي القرآني، أو الأحاديث المتواترة قطعية الورود، قطعية الدلالة (١٩).

وبعد دولة المدينة، ونهاية الجمع بين السـلطتين الدينيـة والسياسية في شخص الرسول، أصـبحت سـلطة الخلافـة الراشدة مدنية محضة، وزادت رقعة التمييز في السياسة عن الدين، بل وأقدم الخلفاء والصحابة على تصرفات بالسياسـة تناقض ما كان يفعله النبي (ﷺ) نفسه، فقد اتفـق الصـحابة على عهدي أبي بكر وعمر، على تعـديل توزيـع "خمـس الغنيمة"، كان خمس الغنيمة وقت الغزوات والفتوحات، يمثل

موردا ماليا مهما للدولة الإسلامية الناشئة، وكـان الرسـول (ﷺ) يقوم بتوزيع خمس الغنيمة علـى خمسـة أسـهم: لله وللرسول سهم، ولقرابة الرسول سهم، ولليتامى سهم، ولأبناء السبيل سهم، وللمساكين سهم خامس، وكان التوزيع في عهد النبي (ﷺ) يتم بناء على أمر ديني واضح ورد بنص القرآن، ولم يمنع ذلك الصحابة من تعديل نظام التوزيع؛ عملاً بتغير الظروف، وتم إلغاء سهمي الرسول وقرابته، ووضـعا فـي الخزانة العامة، وخُصصا لنفقات الحرب والدفاع، واقتصـر التوزيع على أسهم اليتامى والمساكين وأبناء السبيل.

وحين حدثت الفتنة الكبرى، وتفرقت جماعـة المسـلمين شيعا في صراعات المجتمع والسياسة، ظل تقليد التمييز بين ما هو دين وما هو سياسة حاضرا، حتى لدى المسلمين الذين رجحت الكفة ضدهم، ويصف الثـائر العظـيم علـي بـن أبي طالب قتاله مع أنصار معاوية في معركة "صفين" بقوله: "لقد التقينا، وربنا واحد ونبينا واحد، ودعوتنا إلـى الإسـلام واحدة[٢٠]"، ولم يجِد عن ذلك الفهم الصـافي المميـز بـين السياسة والدين غير الخوارج، إنهم الذين ابتدعوا أسـطورة "الفرقة الناجية" وأضاعوا الحدود بين الدين والسياسة، وجعلوا

حروب السياسة بين المسلمين، حروبا دينيـة بـين النـاجين والهالكين، وقال زعيمهم: "الخريتُ بن راشد الناجي" لعلي بن أبي طالب: "لا أطيع أمرك، ولا أصلي خلفك، وإنـي غـدا لمفارقك؛ لأنك حكمت في الكتاب".

حدث ذلك بعد ظهور نتائج التحكيم في معركة "صِـفين" وهي قصة سياسية محضة، لكن الخوارج جعلوا من خلافهم السياسي خلافًا دينيا، وجعلوا غيرهم مـن المسـلمين "أهـل جاهلية"، ومن مجتمعهم مجتمعا جاهليا كافرا، واعتبـروا دار أغلب المسلمين دار حرب، ودعوا إلى "مفاصلتهم عند العجز وقتالهم عند القدرة" (٢١) تماما كما تفعل جماعات المفاصـلة "الإسلامية" هذه الأيام.

ولا نريد أن نذهب – كما يذهب البعض – إلى أنه ليست هناك - ألبتة - أيديولوجيا إسلامية تلزم المسلم، بـل هنـاك أيديولوجيا وشرع ونظام إسلامي بالفعل، لكن المهم أن نتبين حدودها؛ حتى لا نضل الطريق القـويم؛ فالإسـلام عقيـدةُ التوحيد وتنزيه الله عن التشبيه أو التثليث، وهناك العبـادات وأركان الإسلام الخمسة التي يتحدد بها إيمان المسلم وجماعة المسلمين، ثم هناك الشريعة التي أتت بها الآيات "المحكمات"

في القرآن لا "المتشابهات" القابلات للتأويل، وتُكمل الشريعة أحاديث الرسول، شرط أن تكون متواترة قطعيـة الـورود قطعية الدلالة، وبين آيات القرآن الكريم كلها (نحو من سـتة آلاف آية) مائتا آية فقط تتضـمن أحكامـا فـي التشـريع المجتمعي [٢٢]، أما السنة النبوية التي تُوصـف بـالمتواترة فيلزم فيها قول الفقهاء: "نقل الكافة عن الكافة"، وأغلب علماء الأصول ينكرون أن في السنة – عدا ما تعلق بالعبـادات – أحاديث متواترة، ويقول الراحل الشيخ محمد سعاد جلال: "إن الأحاديث المتواترة، حتى وإن كانت قطعية الثبـوت ليسـت قطعية الدلالة، وربما داخلَها الظن من جهة الدلالة؛ فانتفـت قطعيتها من هذه الجهة، وهنا تصـبح السـنة كلهـا مجـالاً للاجتهاد، وإمكان تطوير الأحكام التشريعية [٢٣].

وأيا ما كان الأمر، فإن معنى الشريعة الملزمة أو النظـام الإسلامي الملزم، يدور في نطاق محدد، إنه نطاق مـا هـو قطعي الدلالة في أحكام القرآن، وقطعي الورود والدلالة من أحاديث الرسول، ولا يدخل في باب الشريعة الملزمـة – أو باب الشريعة إجمالاً – اجتهادات المدارس الفقهيـة الكبـرى لدى السنة أو الشيعة، والفقه كله "وضعي" تداخله اعتبـارات

المكان والزمان والنوايا والعقول، وقد توقف الاجتهاد الفقهي كله في القرن الرابع الهجري بأمر مـن الخليفـة العباسـي المستعصِم، وهو ما رتب للفكر الفقهي – بالتقـادم – غربـة عن أوضاعنا بعد عشرة قرون وتزيد.

جملة القول: إن في الإسلام - شريعة ونظاما - دائـرتين متداخلتين: دائرة الشـمول التـوجيهي، ودائـرة الشـمول الإلزامي، الشمول الإلزامي مقيد بالنص، والشمول التوجيهي مفتوح على متغيرات الزمن والظروف؛ فالاستقلال – فيمـا لم يرد فيه نص – هو الصيغة الحاكمة لعلاقـات الشـريعة بالسياسة، والتفكير الوضعي له سوابقه الممتدة فـي التـاريخ الإسلامي فقها وسياسة، ومـن ثـم تكـون الأيـديولوجيات الوضعية "غير جاهلية" ما دامت تتوافق مع كليات وضـوابط الأيديولوجيا الإسـلامية، ولا غبـار علـى مسـلم يعتنـق "أيديولوجيا وضعية" لا تتعارض مع نص ديني ملزم.

وهنا نصل إلى السؤال: هل الأيديولوجيا الناصِـرية مـن النوع المتعارض مع نصوص وضوابط الشرع الإسلامي؟

لا ينبغي القول: "إن الأيـديولوجيا الناصِـرية دينيـة أو إسلامية"، إننا بذلك نسبغ عليها قداسة لم تكـن لاجتهـادات

وأفعال بشر حتى الرسول نفسه أحيانًا، لكن النظر العجـول في ثوابت الناصِرية، يعطينا فكرة معقولة عن توافقهـا مـع روح وضوابط الشرع والأيديولوجيا الإسلامية؛ فالأيديولوجيا الناصِرية – أولاً – أيديولوجيا توحيدية، والتوحيد القـومي – كما يقول د. محمد عمارة – هو الوجه الآخر للتوحيد الديني، كانت وثنية الجاهلية تجد رموزها في تعدد آلهة القبائل، وجاء التوحيد الديني ليوحد هوية القبائـل والشـعوب المسـتعربة ويدمجها في أمة ودولة، ومن هنا كانت "العروة الوثقى" بـين التوحيد الديني والتوحيد القومي، وبلغ من ارتبـاط التوحيـد القومي بالديني حدا اعتبرت معه وحدة الدولة حقًّـا تقتضـيه فريضة الزكاة الدينية، ومن ثم كان قتال خلافـة أبـي بكـر الصديق لمن ارتدوا عن وحدة الدولة القومية رغـم إيمـانهم بأصول الدين [٢٤].

والأيديولوجيا الناصِرية – ثانيا – أيديولوجيـة جماعيـة مساواتية، تؤمن - مع الكفاية الإنتاجية - بعدالـة التوزيـع وتكافؤ الفرص، وتؤمن بقيمة العمل كحق وواجب ومصـدر للسلطة والثروة والمكانة الاجتماعية. والمساواة في الإسـلام حجر زاوية وقيمة مقدسة، والمساواة لا تعني "المِثليـة" بـل

تعني أن تتساوى الفرص كأساس مقبول للثواب أو العقاب في الدنيا والآخرة، كما كان عبد الناصر يقول دائمـا والإسـلام لا يعترف بأية ثروة أو جاه لا يكـون مصـدره العمـل أو الميراث، ويحرم الاستغلال أو الربا تحريما قاطعا كما فـي قوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربـا أضـعافًا مضاعفةً ...**﴾ (سورة آل عمـران: مـن الآيـة ١٣٠) [٢٥] والمساواة قيمة لعبت أبلغ الأدوار في التـاريخ الإسـلامي، ويذهب الأمريكي "ليونارد بايندر" إلـى "أن مبـدأ المسـاواة الإسلامي تجسد في رغبة عبد الناصر بإنشاء مجتمع سياسي موحد، واستعاضته عن نظرية الحسـم الـدموي لصـراع الطبقات في الماركسية بمبدأ المساواة، وهو ما يفيد في دعـم وحدة الشعب ضد الإمبريالية، ويوحد الطبقـات الحضـرية والريفية وصغار الملاك" [٢٦].

والناصِرية – ثالثًا – أيديولوجيا شعبية، ليست أيديولوجيا فئة أو طبقة بذاتها، إنها أيديولوجيا أغلبية الشـعب الحالمـة بالمساواة والوحدة، أيديولوجيا الشعب المهاجر إلـى المثـال المنشود، الناصِرية تنحـاز للكثـرة الكادحـة ضـد القلـة المسيطرة، والقرآن ليس لطبقة إنه للناس، والقـرآن يطلـق

على الكعبة اسم: "بيت الناس"، ويقـول المفكـر الإسـلامي الإيراني الراحل "علي شريعتي": "إن القرآن يميز بين قطبين في الصراع الاجتماعي؛ هما قطب قابيل وقطب هابيل؛ قطب قابيل يحتكر الثروة والسلطة والسلام، قطب قابيل هو قارون وفرعون وبلعام ممثل السلطة الدينية الكافرة، وقطب هابيـل هم الشعب "هم الناس الذين يقف معهم الله دائما" [٢٧].

٤/١ – وثمة خيط قوي يشد الناصِرية إلى الإسلام، نعـم يدور عمل الناصِرية في مجال ذي استقلال نسـبي وتظهـر فعاليتها – كأيديولوجيا وضعية – في شئون التغيير والبنـاء السياسي والاقتصادي والاجتماعي بما يتوافق ولا يجب نصا قطعيا في الشرع الإسـلامي، لكـن تصـورات الناصِـرية المنهاجية والفلسفية، تبدو مشتقة من الـنص القرآنـي وقـيم الحضارة العربية الإسلامية.

وللناصرية عدد من الثوابت المنهاجية الحاكمـة، وكلهـا تدور حول الأقانيم الثلاثة في الفكر العربي الإسلامي – كما يحددها د. عابد الجابري – "الله" و"الإنسـان" و "الطبيعـة"، ونظرة الناصِرية إلى الله هي النظرة المستقرة إسـلاميا ذات

الطابع التوحيدي بلا شبهة، الناصِرية تؤمن بـالله وملائكتـه وكتبه ورسالاته.

أما الطبيعة فإنها محكومة بسنن لا تتبـدل، والمجتمـع يتطور بقوانينه وصراعاته "التي لا يمكن إنكارهـا"، وكـل شيء يبدأ بالإنسان "قائـد التطـور التـاريخي الاجتمـاعي" و"العمل الإنساني هو المناخ الوحيد للتقدم، وكل مـا يعيـق إرادة الإنسان، ويحد من فاعلية دوره، مواقف غير إنسـانية وغير أخلاقية، وجب على الإنسان التصدي لها" كما يقـول عبد الناصر.

نعم، كان عبد الناصر متأثرا بالماركسية، لكنه لـم يكـن ماركسيا، وكان يؤمن بصورة عامة بنسق القوانين التاريخية "قوانين الحركة" المشتقة عن إنجازات هيجـل الفلسـفية ثـم عدلها ماركس على نحو مادي، وكان يميـل إلـى الاعتقـاد بفاعلية المنظومـة المفهومـة الرباعيـة لقـوانين العمـل الاجتماعي: مفهوم الحتمية التاريخية، مفهـوم التقـدم علـى مراحل كسمة عامة للتاريخ، مفهوم تأثير العوامل الاقتصادية في التطور التاريخي، ومفهـوم الصـراع الطبقـي، لكـن عبد الناصر رفض على الدوام اعتبار صراع الطبقات قـوة

دافعة وحيدة لحركة التاريخ، ورفض الارتكان إلى التفسـير المادي وحده، وكان يضيف العناصر المعنويـة والروحيـة وإرادة التغيير لدى الإنسان إلى منظومة الصراع المجتمعـي المعقد ومتعدد الجوانب، ويرى في التطور التاريخي عموما.. اتجاها حتميا نحو التقدم بصنعة "نضال الإنسان الحـر عبـر التاريخ، من أجل حياة أفضل.. طليقة من قيـود الاسـتغلال والتخلف في جميع صورها؛ المادية والمعنوية" كمـا يقـول الميثاق [٢٨].

رفض عبد الناصر مفهوم المطلق غير الإلهي في المثالية الهيجلية، ورفض مفهـوم المطلـق الطبقـي فـي الماديـة الماركسية، وانحاز إلى التسـليم بـالمطلق الإلهـي وبـدور الإنسان غير المتعين وجودا وعدما بموقعـه مـن علاقـات الإنتاج فقط، ورفض مفهوم ديكتاتورية الطبقة العاملة منحازا إلى ديمقراطية الشعب العامل، وركز على الفاعلية الشـعبية في تنظيم سياسي جامع.

ولم يكن عبد الناصر محايدا إزاء دور الـدين، فـرفض دعوى الماركسية القائلة بأن الدين أفيون الشعوب، واعتبرها محض ميراث حضاري غربي، وقال لـ "خروشوف" الـذي

انتقد ذات مرة تمسك عبد الناصر بالإسلام: "إنكم ألقيتم أوزار رجال الكنيسة على الدين، ولم يكن العيب من الدين، أما عن الجامع عندنا؛ فكان مركز الثورة، وكان هو الحصـن الـذي لجأنا إليه دائما لصد المستعمر، وأنا نفسـي حينمـا حـدث العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦، خطبت مـن الأزهـر قـائلاً: سنقاتل؛ فالدين عندنا حصن حصين نلجأ إليه دائما" [٢٩].

ورسالة الدين لدى عبد الناصر ثورية، إنها تمثـل علـى نحو؛ يد الله الممدودة ليد الجماعة الساعية في التاريخ، يقول عبد الناصر: "إن جوهر الرسالات الدينية لا يتصـادم مـع حقائق الحياة، وإنما ينتج التصادم في بعض الظـروف مـن محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضـد طبيعتـه وروحـه لعرقلة التقدم؛ وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمتـه الإلهية السامية"، ويقول: "إن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان في الحياة والحرية، بل إن أساس الثواب والعقاب في الـدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان، إن كل بشر يبدأ حياته أمـام خالقه الأعظم؛ بصفحة بيضاء يخط فيها أعمالـه باختيـاره الحر، ولا يرضى الدين بطبقية تورث عقاب الجهل والمرض والفقر لغالبية الناس، وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم".

وربط عبد الناصر مسألة الثواب والعقاب في الآخرة بحرية الإنسان في الحياة، ربطها بحرية الاختيار قبل الفعل وحرية الممارسة لحظة الفعل نفسه، هذا الربط يمثل ربطاً منطقيا عرفه الفكر الفلسفي الإسلامي كأساس مستمد من العقيدة [٣٠]، ويقرر شيخ الإسلام ابن القيم أن "شرع الله لا يتناقض مع قدر الله" وهو ما يعني أن أحكام الشريعة والفعل الإنساني الواعي، لا تتناقض مع أحكام القدر أو مقتضيات النواميس القائمة في الطبيعة [٣١]، ويرفض مفكرو مدرسة المعتزلة الإسلامية دعوى "الجبرية" الذين يحتجون بظاهر النص القرآني: ﴿ **هَلْ مِن خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ** ﴾ (سورة فاطر – من آية ٣)، و﴿ **أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لا يَخْلُقُ** ﴾ (سورة النحل – من آية ١٧)، ويؤكدون أن للإنسان قدرةً ومشيئة وإرادة واستطاعة، وكل ذلك خلقه الله، لكنه تركه للإنسان ليخلق أفعاله حقيقة لا مجازا؛ بما يعطي معنى ومقدماتٍ للثواب والعقاب في الآخرة [٣٢].

وهكذا، تعتقد الناصِرية بمركزية الدور الإنساني في التطور، وتعتقد بدور الإنسان واختياره الحر، ولا ترى فيه تناقضا مع جلال القدرة الإلهية أو دور الأديان في الهداية

والإرشاد والتنظيم الاجتماعي، وهي تتسق بذلك مـع ثـلاث كليات وقواعد.. ينطق بها النص القرآني:

أولها: أن كل الأشياء، والظواهر محكومة فـي حركتهـا بقوانين أو سنن حتمية، **وثانيها**: أنه في نطاق وعي السـنن يكون الإنسان قادرا على تغيير واقعه، **وثالثها**: أن الإنسـان هو القادر على التغيير والمسئول عنه [٣٣]، يقول الله تعـالى: ﴿ **فلن تجد لسنت الله تبديلا ولن تجد لسـنت الله تحـويلا**﴾ (سورة فاطر: ٤٣)، ويقول: ﴿ **إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا، وما تشـاءون إلا أن يشـاء الله**﴾ (سـورة الإنسان: ٢٩، ٣٠)، ويقول: ﴿ **ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك**﴾ (النساء: ٧٩)، ويقـول: ﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماء**﴾ (فـاطر: ٢٨) تأكيـدا لدور الوعي الإنساني [٣٤].

وإذا كانت حرية الإنسان تكمن في وعي الضرورة علـى الصعيد الكوني والفردي. فإنها تُكمِن مجتمعنا أيضا في وعي ضرورات وقوانين حركة المجتمع، والناصِرية تؤمن بقانون الصراع الاجتماعي كقوة دافعة للتاريخ، وهـو أوسـع مـن الصراع الطبقي، الصراع الاجتماعي لـه مكونـات طبقيـة

وقومية وثقافية. تختلف أوزانها النسبية باختلاف الزمان والمكان، وتنهض فاعلية الدور الإنساني بوعي ضرورة الصراع الاجتماعي، وفرز مشتملاته – في الواقع المعين – إلى تناقضات أساسية وتناقضات ثانوية، والتخلف عن إدراك حقيقة الصراع المجتمعي أو التفريط الإنساني في إدارته وحل تناقضاته، يعني ركود التطور في التاريخ أو دخوله في مراحل من التراجع الحلزوني المؤقت عن خط التقدم المتصل، يقول الله تعالى: ﴿ **قَد خَلَتْ مِن قَبلِكُم سنَن فَسِيروا فِي الأَرض فَانْظُروا كَيفَ كَان عاقِبةُ الْمكَذِبين**﴾ (آل عمران: ١٣٧) ويقول سبحانه: ﴿ **ولَولاَ دفْع اللهِ الناس بعضهم بِبعض لَفَسدتِ الأَرض ...**﴾ (البقرة: ٢٥١).

ومن جهة أخرى، نظرت الناصِرية إلى الدين باعتباره مصدرا للقيم والمثل العليا للفرد والجماعة، يقول الميثاق: "إن القيم الروحية النابعة من الأديان، قادرة على هداية الإنسان، وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان، وعلى منحه طاقات لا حدود لها من أجل الحق والخير والمحبة"، والقيم الروحية – عند عبد الناصر – لا تعني سرحات الوهم أو الإيمان بالخوارق ولا تعني التواكل، بل هي تؤدي دورها في دعم

حرية الإرادة الإنسانية، يقول عبد الناصر في حديث صحفي عام ١٩٥٧: "إنني بعد دراسة وتعمق نبذت النظرة المتشائمة التي تتقنع بالمصير المحدد للأشخاص والدول، لقد مـنح الله الإنسان ضـميرا ومنحـه حـق الاختيـار بـين الطيـب والخبيث"[٣٥].

ومن جهة ثالثة، فإن انطلاق الناصِرية من حقيقة وجـود الأمة العربية كواقعة تاريخية اجتماعية نفسية، جعلها تـدرك ضمنًا دور الإسلام في صنع القِـيم المحوريـة للشخصـية العربية، ولعل هذا ما يفسر فرط اعتماد الخطاب الناصـري على استظهار قيم العدل والعمل والمساواة والجهاد ونزعـة التوحيد وحرية الإرادة وغيرهـا مـن كـوامن المخـزون الحضاري الإسلامي، يقول عبـد الناصـر داعمـا توجهـه الاجتماعي: "الإسلام لم يكن دينًا فقط، ولكنه كان دنيا، كـان ينظم العدالة على الأرض، وينظم لنـا المسـاواة"، ويقـول: رسالات السماء ثوراتٌ إنسانية.. استهدفت شـرف الإنسـان وسعادته"، ويقول: "كان سيدنا عمر يعمل على ألا تكون هناك طبقية ولا يكون فقر"، ويقول داعما توجهه إلى نُصرة ثـورة اليمن بالسلاح: "إن جبال اليمن تحمل قبسا من نفس الشـعلة

المقدسة التي يحج إليها المسلمون في عرفات" وكان عبد الناصر يكثر من استخدام آيات بعينها في القرآن الكريم، منها: ... **إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة** ... (سورة النمل: ٣٤)، ومنها: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ (سورة الرعد: ١١) وغيرها وغيرها[٣٦].

ويبقى أن ما يشد الناصِرية إلى الإسلام، ليس فقط الاعتزاز بحرية الإرادة الإنسانية الواعية بسنن الكون والتاريخ والمجتمع، وليس فقط منظومة القيم الإسلامية الهادية والمرشدة للفعل الإنساني، بل إنها – أي: الناصِرية – تشتق من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية روحها في الحياد أو التوازن الفلسفي، والحياد الفلسفي ليس نوعا من الحلول الوسط، ولا وقوفًا في منتصف الطريق، بل ديالكتيكية "جدلية" متحررة من المذهبية الضيقة؛ فقد وازنت الناصِرية في النظر للتطور الاجتماعي والتاريخي بين الاعتراف بالحتمية، دون أن تجعلها قيدا على حرية الإرادة الإنسانية، ووازنت الناصِرية بين اعترافها بصراع الطبقات، وحلّه سلميا بتذويب الفوارق في إطار من الوحدة الوطنية، ووازنت

في العمل التنموي بين ترك فرصة لحوافز النشاط الفـردي ووضع آليات السيطرة الجماعية على أدوات الإنتـاج فـي الوقت نفسه، [٣٧] وكل ذلك جعل من الناصِرية نسقًا منفتحـا لا دوجما منغلقة، وتلك خاصية تتسق مع ما يطبـع ميراثنـا الحضاري من توازن وتمازج، بين ما يرى أنه متناقضات أو متقابلات في حضارات أخرى، فقد وازنت الحضارة العربية الإسلامية بين المادية والإيمان، وعرفت نوعا من "الماديـة المؤمنة" – "فالعالم قديم لأنه خلق الله" وأغلب فلاسفة الإسلام ومتكلميه يقولون: "إن فعل القديم قديم"، ووازنت حضـارتنا بين الدنيا والآخرة، وجعلت صلاح الدنيا وعمارتها شـرطًا لصلاح الدين وإقامته، ووازنت حضارتنا بين العقل والنقـل مع إعطاء الأولوية للعقل، ووازنت حضارتنا بـين الدنيويـة التي اختص بها العقل الإنساني.. يبدع فيها خلقًا وتطـويرا، متسقًا مع المصلحة والشرع [٣٨].

إذن، فنحن أمام "عروة وثقَى" ربطت الناصِرية بالإسلام، وتلك صورة تختلف عن مشهد القطيعة المصطنع فوق خشبة المسرح، أما كيف سادت القطيعة أو الانقطاع على السـطح؟ فتلك قصة قرنين تستحق أن تروى.

٢) ثلاثية التاريخ:

١/٢ – وفي قصة القرنين، ثمة خطأ شائع أصبح أقـوى من الصواب المهجور. تقول كلمات الخطأ الشائع: إن اليقظة أو الإفاقة المصرية والعربية الحديثة.. بـدأت مـع صـدمة نابليون، وأن الحملة الفرنسية على مصر – سـنة ١٧٨٩ – مثلت تحدي الغرب الذي أخرج الشرق من بحر الظلمات.

ويرد الميثاق على الخطأ الشائع، يقول عبد الناصـر: "إن الحملة الفرنسية حين جاءت إلى مصر، لم تكن هـي التـي صنعت اليقظة العربية، وإنما وجدت الأزهر يموج بتيـارات جديدة تتعدى جدرانه إلى الحياة في مصر" [(٣٩)]، وربما كانت تلك الحقيقية هي التي جعلت نابليون بونابرت يحتال ويدعي اعتناقه للإسلام، وكان نابليون قد أصدر في اليـوم الثـاني لاحتلاله الإسكندرية بيانًا جاء فيه: "أيها المصريون: لقد قيل لكم إنني ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم؛ فـذلك كذب صريح فلا تصدقوه، وقولوا للمفترين إنني مـا قـدمت إليكم إلا لأخلص بحقكم من يد الظالمين، وإنني أكثـر مـن المماليك.. أعبد الله - سبحانه وتعالى - وأحترم نبيه والقرآن

العظيم، أيها المشايخ والقضاة وأعيان البلد.. قولوا لأمتكم: إن الفرنساوية هم أيضا مسلمون مخلصون"! [٤٠].

وبالطبع، لا يكون لدعاوى نابليون إلا أثر الزبـد الـذي يذهب جفاء، ويقود الأزهر حملـة مقاومـة شـعبية تنهـي الاحتلال الفرنسي في ثلاث سنوات فقط، وتلك تجربة بليغـة تثبت حيوية الشعب المصري وقتها.

كانت مصر تشهد – منذ منتصف القرن الثامن عشـر – مخاضا عنيفًا، وولدت بواكير نهضة سياسية واقتصادية على عهد حكم المملوك علي بك الكبيـر، وسـاندتها محـاولات للتجديد الديني والفقهي على يد شيخ الأزهر حسـن العطـار (١٧٦٨ – ١٨٣٥) أستاذ "رفاعة الطهطاوي". كان علي بك يمثل نخبة الحكم السائدة من المماليك الغرباء المبعدين عـن قنوات الاتصال بالمجتمع، وكان حسن العطار يمثـل همـزة الوصل بالمجتمع، كان رجال الهيئة الدينية يشكلون – كمـا يقول المؤرخ طارق البشري – ما يمكـن تسـميته بجهـاز الشريعة الإسلامية والقضاء، ويتولون وظائف الإفتاء طبقًـا للشريعة الإسلامية المهيمنة جماهيريا، ومنهم تتكون هيئـات

التدريس في المعاهد والمدارس التي تعد العلماء والباحثين والمتخصصين في الثقافة الإسلامية وشتى فروع المعرفة[٤١].

وكان طبيعيا أن تكون مصر أقدر على التجدد الذاتي، ليس فقط بسبب مزايا الجغرافيا والعمق التاريخي الثقافي الممتد عشرات القرون، ولكن أيضا بسبب تزايد كثافة دورها القيادي على مسرح المنطقة، بعد تداعي أدوار دمشق وبغداد وتعثر الآستانة، كانت مصر هي التي هزمت حملات أوربا باسم الصليب التي استمرت مائتي عام، ومصر هي التي ردت - بقيادة قطز وبيبرس - حملات المغول التي اجتاحت بغداد، وأنهت حكم العباسيين، ونقل مماليك مصر إلى القاهرة نوعا من الخلافة الاسمية للعباسية؛ بدأت بالمستنصر (١٣٦١)، وانتهت بعزل المتوكل الثالث (١٥١٧) على يد السلطان العثماني سليم الأول، ورغم تحولها إلى جزء من الخلافة العثمانية؛ فقد حافظت مصر على استقلالها التقليدي المستقر منذ دولة أحمد بن طولون (٨٣٥ – ٨٨٤)، ودعم دور مصر أن خلافة الآستانة راحت تترنح أمام ضربات أوربا بنهضتها البازغة، وبدأت أكبر هزائم العثمانيين إثر محاولتهم احتلال "فيينا" عام ١٦٨٣، ونجح الحلف الأوربي

الصليبي في فرض معاهدة "كوشوك" في أبريل ١٧٧٤ على السلطان عبد الحميد الأول، بعدها فرضت الحماية الأوربيـة على المسيحيين من رعايا الدول العثمانية [٤٢]، وعبثًا حـاول سلاطين الآستانة استعادة الروح بإدخال إصلاحات قانونيـة وإدارية مستمدة مـن النسـق الأوربـي الحـديث، وسـبق العثمانيون مصر إلى معرفة المطبعة، لكن المطابع العثمانية لم تطبع خلال أكثر مـن قـرن (١٧٢٨ – ١٨٣٠) سـوى أربعين كتابا أغلبها في الشعوذة والفكر المتخاف، أما مصـر التي عرفت المطبعة في عشرينيات القرن التاسع عشر، فقـد خرج منها خلال أربعين عاما فقط ألفا كتاب ومجلـد؛ منهـا عيون الفكر العالمي المستنير، وكنوز من التـراث العربـي الإسلامي [٤٣].

لم يكن الفرق في جهل الآستانة باللغة العربية فقـط، ولا في ابتعادها عن روح الثقافة العربية الإسلامية، وإنمـا فـي كونها معزولة عن تيارات يقظة كان يمـوج بهـا المحـيط العربي الإسلامي، كانت الأمة العربية التي تكونت تاريخيـا بالإسلام تعيد اكتشاف ذاتها، وكانت دعوات التجديد الـديني المصحوبة بمقاومة زحف أوربا الاستعماري تتـوالى، فـي

الجزيرة العربية ظهرت حركة محمـد بـن عبـد الوهـاب (١٧٠٠ – ١٧٩٢) وفي ليبيا ظهرت حركة محمد بن علـي السنوسي (١٧٨٧ – ١٨٥٩) وفي الاتجـاه نفسـه ظهـرت حركة المهدية في السودان فيما بعد (١٨٤٤ – ١٨٨٥)، لكن الطبيعة البدوية وتخلف التكوين الاقتصادي الثقافي جعل أثر تلك الدعوات محصورا بجهاتها، ثـم قيـدتها النصوصـية والصوفية والأسطورية، وتعلقت الأبصار بمصر التي قلبـت الموازين الكبرى في أعقاب الحملة الفرنسية.

كانت أوربا الاستعمارية قد حققـت نجاحاتهـا الأولـى باكتشاف الأمريكتين (سنة ١٤٩٢) وسقطت غرناطة في يـد فرديناند وإيزابيلا اللذان مولا في العام نفسه رحلة "كرستوفر كولمبوس" التي انتهت باكتشاف أمريكا، ثم تمت لها السيطرة على الشرق الأقصى بعد اكتشـاف طريـق رأس الرجـاء الصالح، ثم نجحت أوربا في تقليم أظافر القـوة العثمانيـة، بعدها اتجهت أوربا الاستعمارية؛ بميراثها الصليبي لاحتـواء القلب العربي الإسلامي، وكانت حملة نابليون طليعة الزحف، ورغم أن المصريين نجحوا في صد الحملة الفرنسـية، ثـم الحملة الإنجليزية بعدها، إلا أن أثر الحملة الفرنسية بالـذات

ظل باقيا يدغدغ الخيال النهضوي في مصر؛ فقـد جـاءت الحملة الفرنسية ومعها لمحات عن العلـوم الحديثـة التـي طورتها الحضارة الأوربية، وجاءت معها بالأساتذة الكبـار الذين قاموا بدراسة أحوال مصـر والكشـف عـن أسـرار تاريخهم القديم" [٤٤]، وكان ذلك تحديا استفز استجابة تقابلـه، وقال الشيخ حسن العطار: "إن بلادنا لا بد أن تتغير، ويتجدد فيها من العلوم والمعارف ما ليس فيها" وجاءت تجربة محمد علي لتضع أمنية شيخ النهضة في الممارسة والتطبيق [٤٥].

كانت حركة الشعب المصري قد عرفت مـوطن الـداء، واشتعلت الثورة الشعبية العامة ضد المماليك سـنة ١٨٠٤، ونادى المصريون بمحمد علي زعيما، رغم رفـض البـاب العالي في الآستانة، ومثل صعود محمد علي إلى الحكم نوعا من استعادة الدولة المصرية لمركزيتها وتجانسـها وقـدرتها على إدارة حركة التطور الاجتماعي، وبدأت تجربة محمـد علي إنجازاتها بالتصدي لقوات الحملة الإنجليزية، وهزيمتها سنة ١٨٠٧، ثم اتجه محمد علي إلى بناء جـيش عصـري حديث، أقام الكلية الحربية في أسوان (١٨٢٠) وتخرج فيهـا ألف ضابط كانوا نواة جيش مصري، ظل عدده يتزايد حتـى

بلغ ربع المليون جندي، وأقام ترسانة ضخمة من مصانع السلاح والسفن تغنيه عن الاستيراد من الخارج الأوربي المعادي وقتها.. وفيما بعد [٤٦].

وشهدت ميادين الاقتصاد إنجازات أكبر، فقد بسط محمد علي سيطرة الدولة على أرض المماليك وأراضي الأوقاف، وألغى (سنة ١٨١٤) نظام الالتزام وجعل الأراضي كلها ملكًا للدولة، ثم وزعها على الفلاحين – تكليفًا – بواقع (٣ – ٥ أفدنة) لكل فلاح، وزادت الرقعة الزراعية إلى نحو ثلاثة أمثالها، وتحول أهل الريف - بالإصلاح الزراعي - من أقنان إلى فلاحين [٤٧]، وبدأت الدولة حركة تصنيع ضخمة بمعايير زمانها، أقيمت مصانع للسكر والألبان والأغذية والغزل والنسيج والصابون والورق.. وغيرها. وأنهت الدولة سيطرة التجار الأجانب على السوق الداخلي والتصدير للخارج، واتسع نطاق التجارة، وتراكمت أرباح الصادرات لا سيما من القطن، وتطورت المواصلات والطرق الداخلية وفرضت الدول سيطرتها على البحر الأحمر وغيره من طرق المواصلات البحرية بعد تطهيرها من القراصنة [٤٨].

ولم يكن إنجاز محمد علي مصريا محضا؛ فسرعان مـا انتقلت الشعلة إلى بلدان عربية أخـرى، ونشـأت تجـارب تحديث اقتصادي وسياسي مماثلة، منهـا محـاولات "بشـير الثاني" في لبنان، و"داود باشا" في العراق، و"الباي أحمد" في تونس، وسعت تلك التجارب كلها إلى استقلال العـرب عـن الدائرة العثمانية المظلمة، ومهد ذلك الأرض لحملات محمـد علي – التي قاد معظمها ابنه إبراهيم باشا – فـي السـودان (١٨٢٢)، والشام (١٨٤١)، ثم الجزيـرة العربيـة وشـمال أفريقيا العربي، واقتحمت جيوش محمد علي تركيـا ذاتهـا، وأصبحت على مقربة من الآستانة.

وتهيأت بذلك للنهضة العربية عوامل الانتقال من الدائرة العثمانية إلى الدائرة العربية، وسعت إلى قيام دولـة عربيـة متحدة بإحياء القومية العربية، ثم أجهضت تلـك التطـورات الدرامية المتسارعة بتحالف أوربي عثماني ضدها، وانتهـت تجربة محمد علي بتوقيع معاهـدة لنـدن (١٨٤٠) وعـودة القوات المصرية من بلاد الشام.

وهذه الإشارات الخاطفة إلى تجربة محمد علي، ضروريةٌ لأكثر من سبب:

فهي تبرز – أولاً – أن أي حديث جاد عن نهضة عربية لا بد له من جملة اشتراطات؛ منها ضرورة تجـانس وقـوة النخبة الحاكمة؛ بما يؤكد معنى العصبية – التي تحدث عنها ابن خلدون – كأساس لميلاد ونهضة الدولة، ومنها السـعي لمناهضة الغرب فعليا بتوفير بنية اقتصادية عسـكرية قويـة ومستقلة ومعتمدة على تفجيـر الإمكانـات الذاتيـة، ومنهـا مركزية الدور المصري بثقله الحضاري التاريخي ومزايـاه الجغرافية في أية محاولة لتوحيد المنطقة العربية.

وتجربة محمد علي تبرز – ثانيا – خللاً مـا بـين تقـدم عناصر البناء المادي العلمي والتخلف النسبي فـي عناصـر التكوين الثقافي القيمي، فقد اهتم محمد علي بإرسال المبعوثين لأوربا (٣١٩ مبعوثًا)، قاصدا في الأغلب توفير كوادر لازمة لدعم الجيش والدولة، لكنه لم يهتم بإرسال مبعوثين لدراسـة العلوم الاجتماعية الحديثة، ولم تتجـاوز أعـداد المبعـوثين لدراسة الإدارة والحقـوق السياسـية المنية ٧ % (٤٩)، وحكمـت الصيغة ذاتها رؤيته في تطوير التعليم، فقد أنشأ مدارس عليا للهندسـة (١٨١٦) والطـب (١٨٢٧) والألسـن (١٨٣٦) والمعادن (١٨٣٤) والمحاسبة (١٨٣٧) والفنون والصـنائع

(١٨٣٩).. وغيرها من الاتجاه نفسه، وربما كان وراء ذلـك حرصه – كما يقول د. محمد عمارة – على أن يأخـذ عـن أوربا "صنوف التمدن الملائم لمجتمعه الشـرقي، ولا يأخـذ عنها الثقافة والقيم والنظريات" [٥٠] أو حتى لا يفـتح علـى نفسه باب الهجوم من علماء الدين، لكن ما فعله مثل – فـي الوقت نفسه – حرصا على حمايـة حكمـه الفـردي ضـد نظريات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان التي كانـت تموج بها أوربا في حينها.

وتجربة محمد علي تبرز – ثالثًا – خطًا تقليديا يقع فيـه أغلب دعاة الإسلام السياسي، إنهـم بارتبـاطهم بالضـمير الشعبي الخام، وبالثقافة الإسلامية المستقرة تاريخيا ينجحـون في استثارة حركات احتجاج، وربما مقاومة شعبية واسـعة، لكنهم يختارون الطريق الخطأ في الأغلب عند الانتقال مـن مرحلة الاحتجاج إلى مرحلة التغيير؛ مثلاً: دور الشيخ عمر مكرم (١٧٥٥ – ١٨٢٢)، لعب عمر مكرم دورا هائلاً فـي تعبئة الجهود ضد الحملة الفرنسية، ثم الإنجليزية ولعب دورا أكبر في الثورة الشعبية ضد المماليك ووقف إلى جوار محمد علي في حروب السلطة مع المماليك ومع العثمـانيين، ثـم

حدثت المفارقة العجيبة: انقلاب عمر مكرم على "محمد علي"، واتهمه بالاستبداد وحاول التحالف مع بقايا المماليك ضـده، وانتهت القصة – كما هو مشهور – بنفي عمر مكرم وعزله عن نقابة الأشراف، إنها قصة تشبه في بعض جوهرها قصة صدام عبد الناصر مع الإخوان بعد انحيازهم إلـى "محمـد نجيب" وبقايا "الإقطاع" الوفدي.

وتجربة محمد علي تبرز – رابعا – بداية الازدواج بـين الوافد والموروث أو السلفية والتغريب فـي الفكـر العربـي الحديث والمعاصر، وليس الازدواج كما يتصوره البعض – تبسيطًا – نوعا من الانعكاس "لصراع طبقي بـين النزعـة الإقطاعية والنزعة الرأسمالية في تاريخنا كله" [٥١]، ولا هـو حدث كما يقول سمير أمين – بسبب محاولة محمد علي إقامة اقتصاد عصري" مع الحفاظ على علاقـات نمـط الإنتـاج الخراجي، وعدم اعتماده على البرجوازية لإدخال علاقـات إنتاج رأسمالية صحيحة" [٥٢].

تلك تفسيرات طبقية ضيقة لا تفسر شيوع وامتداد ظاهرة الازدواج في تكويننا الثقافي، ثم إنها تقـوم علـى دعـوى انعكاس ميكانيكي لعلاقات القاع الطبقي في القمة الثقافية، نعم

هناك علاقات تأثر متبادل بين الثقافة والواقع، لكـن الواقـع المعني أكثر شمولاً من المدلول الطبقي، وفي تاريخنا لم تكن النزعة الرأسمالية مناقضة أبدا للنزعة الإقطاعية، بل دخـلا معا في علاقات تحالف وثيق، رغم تناقضات ثانويـة هنـا أو هناك، وتلك خاصية لا تنفي تأثر البناء الثقـافي القيمـي بنوعية الفئات المسيطرة اقتصاديا أو طبقيا، لكـن الازدواج الثقافي نشأ أيضا موازيا لازدواج واقعي – غيـر طبقـي – تمثل في ازدواج النظام التعليمي (نظام تعليم أزهري ديني – نظام تعليم مدني متأثر بالثقافـة الأوربيـة) ثـم تضـاعف الازدواج بازدواج واقعي آخر – غير طبقي أيضـا – فـي النظرة إلى مؤسسات النظام السياسـي وحـدود شـرعيتها الواقعية ونطاق القبول بها، فلم تستقر مثلاً نظرة جامعة إلـى مؤسسة البرلمان وحجية التشريع وتبادل السلطة من خلالها، وظلت الفوارق القيمية ظاهرة بين معنى "حاكميـة الشـعب" ومعنى "حاكمية الله" وبـين معنـى "الديمقراطيـة" ومعنـى "الشورى" المقيدة بالشريعة، ويلحق بـازدواج النظـرة إلـى مؤسسات السياسة ازدواج واقعي ثالث – غير طبقي – فـي مؤسسات القانون (محاكم شرعية – محاكم مدنية).

ثم إن الإغراق "الواقعي" في تقليد الغرب واحتذائه فكريا وحضاريا واجتماعيا استثار بالمقابل نزعة الدفاع عن التراث وتقليد السلف الصالح، تلك فقط بعـض جوانـب الصـورة المعقدة، ولا يجوز مع التركيب الظـاهر لحالـة الازدواج، اعتبار قضية الأصالة/ المعاصرة "محض إشكالية ثقافية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو مائة بالمائة" (٥٣).

وأظن أن النظر في تفسير ظاهرة الازدواج، يتوقف على المعنى المفهوم لمصـطلحات الحضـارة أو الثقافـة، تفهـم الحضارة أحيانًا بأنها "المدنية التي تعني بالجوانب الماديـة". وتفهم الثقافة بأنها "الجوانب الفكرية والأخلاقية والفنيـة" (٥٤) ومثل تلك التبسيطات المدرسية، تتجاهل حقيقة التداخل المعقد في التكوين المجتمعي، وأي ثقافة أو حضارة معنـى شـامل يتضمن تقاليد النظر إلى الكون والوجود والحيـاة والإنسـان والبناء الفكري والقيمي الممتد تاريخيا، وعلاقـات الإنتـاج وطرائق التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي. ولكـل حضارة أو ثقافة منطق داخلي؛ لا يفهم بمعزل عن تكونهـا التاريخي وحدود التأثر بالحضارات والثقافات الأخرى.

إنه استطراد لا يخرج بنا عن الموضوع؛ فقد تعرضت ثقافتنا وحضارتنا العربية الإسلامية لتجربة صِدام مع الآخر الغربي الاستعماري. ثم تعرضت لفقدان التوازن في تجارب تحديثها بين جوانبها المادية والمعنوية، وكانت النتيجة: شيوع الازدواج، ثم كانت محاولات التجاوز أو "التوفيق الفعال".

٢/٢ ظلت محاولات التوفيق بين الموروث الإسلامي والوافد الأوربي الغربي، تجري في مصر طوال القرن التاسع عشر، وفي نصفه الثاني بالذات.

وتعددت رموز التوفيق، وتتابعت إسهامات رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وانطوت جهود التوفيق على محاولات للبحث عن صيغة الاستقلال مع اختلاف الدرجات والوسائل، وكان السبب: أن الوافد التغريبي تكرس بدفع مباشر من الاستعمار الأوربي، وأن السوق والثقافة المحليتين، تم احتلالُهما تدريجيا وصولاً إلى الاحتلال العسكري المباشر عام ١٨٨٢.

انتهت محاولات التطور المستقل بهزيمة تجربة محمد علي. انتهت ملكية الدولة للأرض الزراعية وتم توزيعها إلى إقطاعيات، وفُتحت السوق المصرية على مِصراعيها للبضائع

الأوربية، وانتعش نشاط البورجوازيات الأجنبية، ثم ساعدت مطامح ضالة لحكام مصر على المزيد من فرص التغريـب، وكان الخديو إسماعيل يحلم بجعل مصر قطعة مـن أوربـا، وازدادت على عهده وطأةُ الامتيازات الأجنبيـة، وأُنشـئت للأوربيين محاكم خاصة بـدأت "بالمحـاكم القنصـلية" ثـم "المحاكم المختلطة"، وفي البداية تواجدت تلك المحاكم الوافدة إلى جوار القضاء الموروث ممثلاً بالمحاكم الشرعية، ثم مـا لبثت النظام القانون في أغلبـه أن أصـبح تابعـا، وتوقـف الاستناد إلى الشريعة الإسلامية وتراثها الفقهي، واستبدلت به القوانين الغربية (الفرنسية خاصة) بعد ترجمتها إلى العربية، كانت ظاهرة الوفود القانوني قد بدأت من الآسـتانة بقـانون العقوبات سنة ١٨٤٠، ثم القانون التجـاري (١٨٥٠)، ثـم قانون الإجراءات المدنية (١٨٨٠)، وتكرس القانون الوافـد في مصر مع نشـأة المحـاكم المختِلطـة سـنة (١٨٧٥)، واختصت تلك المحاكم في نظر نزاعات الأجانب، أو بيـنهم وبين المصريين، ثم نقل التشريعات الفرنسية، وتعميمها سنة ١٨٨٣، [55] وانسحب الموروث "الفقهي والقانون الإسـلامي إلى نطاق الأحوال الشخصية فقط.

هكذا، حدث الازدواج القانوني، مع تغليب القانون الوافـد على الموروث، وفشت الظاهرة نفسها في النظـام التعليمـي واستحدثت المدارس المدنية التي تدرس علـوم الـدنيا فـي انفصال عن علوم الدين التي اختص بها الأزهر، بل وأُنشِئت مدارس حديثة تنازع الأزهر في نطاقه التعليمي.. وظهـرت مدرسة دار العلوم (١٨٧٥) لتدريس اللغة، ومدرسة القضاء الشرعي (١٩٠٧)، وحظِي المتخرجون في مؤسسات التعليم المدني، بمعظم الفرص في الوزارات والإدارات والمصالح، رغمها لم تضمحل ظاهرة خريجي الأزهر بتضاؤل فُرصهم في التوظيف، بل زادت معاهد التعليم الديني، وتزايد طلبـةُ الأزهر إلى ما يفوق عشرة الآلاف سنة ١٨٧٥، ولـم يعـن انغلاقُ المؤسسات الحديثة دونهم، زوالَ تأثيرهم المجتمعـي؛ فقد بقي نفوذهم الفكري ساريا بين الجماهير فـي المسـاجد وخارجها، وبهذا تزايد الانفصام الحادث في المجتمـع، دون أن يحسم لصالح طرف بعينه [٥٦]، وزاد الفتق اتساعا، ويبرز "صبحي وحيده" في كتابه: (أصول المسألة المصرية) خطورة ما حدث قائلاً: "كان الحماس للغـرب يبلـغ فـي خريجـي المدارس الأجنبية والمعاهد الخارجية، حد فقد الوعي القومي،

ويضطرب فيمن عداهم بين الارتفاع والهبوط، ولكنه يشرك هؤلاء وأولئك في التشوق لهذا الغرب والاحتذاء به، وتقديس ما يصدر عنه تقديس عبدة الأصنام أصنامهم" [٥٧].

وكانت الثورة العرابية – سنة ١٨٨١ – آخر محـاولات المصريين استعادة زمام المبادرة، وعبر خطـاب العـرابيين الأيديولوجي عن محاولة للتوفيق بين الوافد والموروث مـع ترجيح الأصول الإسلامية والوطنية، جاءت ثورة العـرابيين بعد تطور التدخل الغربي في مجـالات الإدارة والتشـريع، وإنشاء صندوق الدين، وفرض الرقابة الثنائيـة الإنجليزيـة الفرنسية على مصر عام ١٨٧٦، وفرض الشيخ جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبـده ظلالهمـا علـى أيديولوجيـة العرابيين وحزبهم الوطني الحر، يقول عرابي في مذكراتـه: "كنا نريد الإصلاح وإقامة العدل، على قاعدة الحرية والإخاء والمساواة"، وذلك لا يتم "إلا بإنشاء مجلس النواب" [٥٨]. وقيل على لسان سامي البارودي - أحد قادة العرابيين - ما يفيـد نيتهم في إقامة حكم جمهوري بديلا للخديوية، وعبرت ثورة العرابيين عموما، عن رغبة في الإحياء الإسلامي في إطـار

تجديدي يدمج بين الشورى والممارسـة البرلمانيـة وحـق الشعب في اختيار ممثليه والرقابة على الحكومة [٥٩].

ومما يكشف عمق نفور المصريين – المتأثرين بالتقاليـد الإسلامية – من الأجانب حملة النموذج الغربي، تلك الواقعة التي استخدمت حجة لتبرير احتلال إنجلتـرا لمصـر، إنهـا واقعة المالطي "سيد العجان" الذي قتل مصريا لخلاف بينهما على أجرة ركوب حمار، وقع الحادث في شارع "السبع بنات" بالإسكندرية قبل شهر واحد من الاحتلال الإنجليزي في يوليو ١٨٨٢، وما كاد المصريون يسمعون بالواقعة على بساطتها ووجود سوابقَ لها؛ حتى اشتعلت نفوسهم، وتحركت طبقة من "الدهماء" – كما يقول عبد الرحمن الرافعي – "تطلب الانتقام لمواطنيهم وتعتدي على الأوربيين عامة، وتهجِم على كل من يلقونه منهم في الطرقات أو الدكاكين ويوسـعونهم ضـربا، وكان سلاحهم في هذه المعركة العصي والهراوات، و "قد بلغ القتلى الأجانب ٣٨ شخصا وجرح المئـات؛ بيـنهم قنصـل اليونان وقنصل إيطاليا وقنصل إنجلترا"، وأثمرت الواقعة في نزوح جماعي للأجانب عن مصر؛ حتى بلغ عدد العائـدين إلى بلادهم (٣٢,٠٠٠) مهاجر خلال شهر واحد [٦٠]، والمثير

أن تلك الأحداث جرت تحت حد السيف الأوربي، فقد كانت أساطيل إنجلترا وفرنسا رابضة في ميناء الإسكندرية منذ "مايو ١٨٨٢، وفي الوقت نفسه كانت التهديدات الإنجليزية والفرنسية تتوالى وتطالب إقصاء عرابي من منصب وزير الحربية، ونفي زعماء الثورة العرابية.

ثم كان انكسار الثورة العرابية نهاية مرحلة، وبدأت مرحلة جديدة، وتولت إنجلترا - ومعتمدها كرومر - تغريب الإدارة والتعليم المصري مباشرة؛ لا من خلال الوسطاء أو العملاء، وتم إدماج الاقتصاد المصري في علاقات تبعية كاملة مع الاقتصاد الإنجليزي، وحفِظت لفرنسا حقوقًا اقتصادية في قناة السويس، وكذا في منابر التغريب الفكري والثقافي مثل "الأهرام" و"الهلال" اللتين ناوأتا المقطم (جريدة الإنجليز سياسيا)، وشاركتاها في دعوة احتذاء الغرب في كافة المناحي.

كانت تلك مراحل هجوم الوافد التغريبي، فماذا حدث بالمقابل، وأين ذهب الموروث الإسلامي؟ يلزم للجواب أن نعود إلى الوراء قليلاً، أن نعود إلى رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ – ١٨٧٣)، وكان الطهطاوي شيخًا أزهريا تعلم على

يد أستاذه حسن العطار، وأرسله "محمد علي" إلـى بـاريس مرشدا دينيا لأول بعثاته الطلابية الكبرى.

قرأ الطهطاوي في باريس كل ما وقعـت عليـه عينـاه، وعاش أحداث ثورة ١٨٣٠ التي انتهـت بهزيمـة الملكيـة الأخيرة، وتأكيد النظام الجمهوري، وعاد الطهطاوي مبهورا بما رآه، وكتب يقول: "إن البلاد الأوربية مشـحونة بـأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر إنسان أنهـا تجلـب الأنـس وتزين العمران" (٦١).

وبعد لحظة الانبهار الأولى، حاول الطهطاوي أن يبلـور نظرة توفيقية بين الشرع الإسلامي وشرع الغرب، ومال إلى نوع من المزج بين الحضارتين في نظر إنسـاني متصـل، وقال في كتابه: (مناهج الألباب في مباهج الآداب العصرية): "إن ما عندهم هو عين ما عندنا" ويضيف: "من أمعن النظـر في كتب الفقه، ظهر له أنها لا تخلو مـن تنظـيم الوسـائل النافعة؛ حيث بوبوا المعاملات أبوابـا مسـتوعبة للأحكـام التجارية؛ كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة.. وغيـر ذلك، ولا شك أن قوانين المعاملات الأورباويـة اسـتنبطت منها". ويقول محرضا على النظر العقلي الوضعي فيما ليس

فيه نص شرعي: "إن غالب ما في دستور الفرنساوية لـيس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله؛ فلنقرأه لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسـباب تعميـر الممالك وراحة العباد" [٦٢].

وكان الطهطاوي مهتما بالذات بتنظيم العلاقة بين الحـاكم والمحكوم ودعا – في وقته المبكـر – إلـى فكـرة فصـل السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية" وهذه القوى الثلاث ترجع إلى قوة واحدة؛ وهي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين" [٦٣].

هكذا لم يجد الشيخ الطهطاوي حرجا في الأخـذ بفكـرة الملكية الدستورية على النمط الغربـي، بـل وشـفع ذلـك بضرورة تصفية الإقطاع والاستغلال، وقال إن أوربا التـي تقدمت ممالكها" لم تصل إلى ذلك إلا بتصفية الملتزمين، وإن أكثر حكام أوربا كانوا ملتزمين ومستغلين لتملـك الـدوائر البلدية والأراضي الزراعية". ويهاجم استغلال أرباب الأملاك "لأنهم يحتكرون جميع الأعمال الزراعية من طائفة الفِلاحـة ويحتكرون ثمرات جميـع الصـنائع (...) وهـذا ممنـوع شرعا"[٦٤].

وواضح من تلك الاقتباسات، أن الطهطاوي تـأثر كثيـرا بوجه الغرب المتحرر المتقدم، دون وجهه الاستعماري، وهذا طبيعي؛ فقد حارب معركته الكبرى ضد ركام الجهل والظلام الذي خلفته قرون الحكم المملوكي والعثماني، ثم إن مصـر كانت تعيش على أيامه بالقصور النسـبي حالـة الاسـتقلال والتحديث التي ولدتها تجربة محمد علي، ولم تكُـن أصـابع الغرب الاستعماري تتحكم بتوازنات الواقع والثقافة المصرية كما حدث بعده.

ومن جانب آخر.. كان الطهطاوي حريصا على غـرس مفهوم الدولة الدستورية، وعلى بيان عدم تعارضه مع الشرع والفقه الإسلامي، وهو يقول: "إن ما يسمى عندنا بـ "أصول الفقه" يشبه عندهم – أي: عند الغرب – ما يسمونه: الحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية". ورغم دعوتـه إلـى الأخـذ بأسباب التمدن، نجده يتحفظ على بعض السمات الحضـارية الغربية، ويقول: "إن للأوربيين في العلوم الفلسفية حشـواتٍ ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية" ويخاطب الأزهـريين قائلاً: "إن مدار سلوكنا جادة الرشاد، منوط بعد ولي الأمـر بهذه العصابة – أهل الأزهر – التي ينبغي أن تُضيف إلى ما

يجب عليها من نشر السنة الشريفة، ورفع أعـلام الشـريعة المنيفة: معرفة سائر المعارف البشرية المدنية" [٦٥].

وإذا كان الطهطاوي قد دعا إلى نوع الملكية الدسـتورية التي توفق بين الشرع والتمدن الغربي. فإن الأفغاني (١٨٢٨ – ١٨٩٧) الذي وصل إلى مصر بعد أن أينعت ثمار عمـل الطهطاوي، واصل مع تلميذه الإمام محمد عبـده (١٨٤٩ – ١٩٠٥) الطريق نفسه، وأضافا الحرص على برلمان يعكس إرادة الشعب على نحو ما ظهـر مـن مسـاندتهما للثـورة العرابية، لكن اختلاف الظروف ووطأة التغريب المسنود بقوة التدخل الأجنبي ثم الاحتلال، كلها دفعت الأفغاني وعبده إلى انحياز أوضح للأصول الإسلامية.

وينتقد الأفغاني بشدة تقليد كل ما هو غربي، ويقـول: "إن الظهور في مظهر القوى لدفع الكوارث، إنما يلزم التمسـك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين" [٦٦]، ويقول: "لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمـة.. المنتحلـين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ لتطـرق الأعـداء إليهـا، وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ويفتحون الأبواب ثم يثبتون أقدامهم"، ويضيف: "إنه لا ملجـأ

للشرقي في بدايته أن يقف موقف الأوربي في نهايتـه، بـل ليس له أن يطلب ذلك، وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوفى – أعجز وأذل – نفسه وأمته "[٦٧].

وواصل الإمام محمد عبده طريق الطهطاوي في الـربط بين بعض الأفكار الغربية والأفكار الإسلامية. وأقام علاقات توافُق بين فكرة المصلحة في الإسلام وفكرة المنفعة، وبـين فكرة الشورى وفكرة الديمقراطية، وبين فكرة الإجماع وفكرة القبول أو الرضا في الفكر السياسي الغربي، وهـاجم بشـدة فكرة السلطتين الدينية والزمنية، وينفي عن الإسـلام فكـرة السلطة الدينية بقوله: "ضالون من يرون الإسلام بأنه يحـتم قرن السلطتين في شخص واحد، وليس في الإسـلام سـلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والـدعوة إلـى الخيـر والتنفير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنـى المسـلمين يقرع بها أنف أعلاهم"[٦٨].

ويضيف الإمام: "إنه ليس للقاضي أو المفتـي أو شـيخ الإسلام أدنى سلطة في العقائد أو تقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء؛ فهي سلطة دينية؛ ذلك أن أصلاً من

أصول الإسلام – وما أجله من أصل! – قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها" [٦٩].

وكان الإمام محمد عبده يصف نفسه بأنه "روح الـدعوة" التي أطلقها أستاذه الأفغاني، وكان الأفغاني جذوة مشـتعلة، لا تخمد، وقد شارك عبده بحض من الأفغـاني فـي حـزب العرابيين الوطني، وحكِم عليه بالنفي ثلاث سنوات، امتـدت إلى ست في بيروت، ثم شارك في جمعية العـروة الـوثقى السرية نائبا لرئيسها "الأفغاني"، وشارك في تنظيم فروعهـا ودخل مصر سرا سنة ١٨٨٤ أثناء اشتداد ثورة المهدي فـي السودان، وفي تلك الأثناء كان محمد عبده شديد التأثر بدعوة الجامعة الإسلامية التي قادها الأفغاني، كان الأفغاني يناضل لتجميع عالم الإسلام ضد الغزو الاستعماري الأوربي، وكان الأفغاني – رغم أصوله غير العربية – يقـود تيـارا، جـل رموزه من العرب؛ كمحمد عبده وعبد الحميد بـن بـاديس وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم، وكان حريصا على إيضاح أن مطلب الجماعة الإسلامية لا يرقى إلى الوحدة السياسـية التامة بين الأمم الإسلامية المختلفة، وكان يميز بـين شـعار "الجماعة" و"الخصوصية القومية للعرب" التي تتطلب وحـدة

سياسية كاملة، وكان الأفغاني يحلـم بـأن يتعـرب التـرك ويصبحوا جزءا من الأمة العربية، وكتب يقول: لقـد أهمـل الأتراك أمرا عظيما، وهو اتخاذ اللسان العربي لسانًا للدولة، والسعي لتعريب الأتراك، وإنما فعلوا العكس وفكروا بتتريك العرب، وما أسفهها من سياسة وأسقمه من رأي!"، ويوضـح ابن باديس الجزائري دعوة الأفغاني أكثر بقولـه: "إذا قلنـا العرب؛ فإننا نعني هذه الأمة الممتدة من المحيط الهندي شرقًا إلى المحيط الأطلنطي غربا (...) وهذه الأمة تربط بينهـا – زيادة على رابطة اللغة – رابطة الجنس ورابطـة التـاريخ، ورابطة الألم ورابطة الأمل (...) وبين الشـعوب العربيـة المستقلة تُمكن الوحدة السياسية، بل وتجب" (٧٠).

ويلفت النظر أن كلمات بـن بـاديس (١٨٨٧ – ١٩٤٠) تكاد تتطابق مع كلمات جمال عبد الناصر في الميثاق (بـاب الوحدة العربية) فلنضع الفقرة السابقة بين قوسين، ونواصل: هكذا اكتملت لتيار التجديد الإسلامي صيغةُ "التوفيق الفعـال" بين الموروث والوافد، إنه يقرن حاكمية الله بحاكمية الشـعب والدستور، ويدعو إلى التمييز رافضا دعوى السلطة الدينيـة بالجملة، ومؤكدا مدنية السلطة، ويطمح إلى مشروع حضاري

إسلامي تكون الأمة العربية الموحدة قاعدته وقيادته ويصوغ تضامنًا مشتركًا بين أمم مستقلة في الدائرة الإسلامية.

٣/٢ – وفي النصف الأول من قرننا، كاد تيار التوفيـق ينسحب من الساحة، واتسعت قاعدة الازدواج بـين الوافـد والموروث في المجتمع والنخب.

كان ظل الإمام محمد عبده ممدودا إلـى بدايـة القـرن العشرين، فقد عاد الإمام إلى مصر من منفاه سـنة ١٨٩٩، عاد بعد أن توسط له تلميذه سعد زغلول لدى اللورد كرومر، عاد وقد طلق السياسة وكفر بفعل "سـاس ويسـوس"، عـاد مهادنًا للإنجليز جالبا عليه غضب أستاذه الأفغاني، وتفـرغ للعمل بالقضاء وتفسير القرآن والمحاكم الشرعية، ثم عين في منصب مفتي الديار المصرية، وعضـوا بمجلـس شـورى القوانين.

انسحب الإمام من السياسة، لكن تلاميذه احتلوا المسـرح كله، كان الإمام يضع نفسه في موقع المخالف والوسط "بـين طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم وطلاب فنون العصـر ومن هم في ناحيتهم" [٧١]، وفر له موقعه الوسيط فضلاً عـن عقلانيته البراجماتية الذرائعية – قدرة تأثير اتسع نطاقها في

اطراد، وخرجت من عباءة الإمـام فئتـان: فئـة انحـازت "للموروث" الإسلامي، مثلها رشيد رضا، وصولاً إلى جماعة الإخوان بقيادة "حسن البنا"، وفئة أخـرى انحـازت "للوافـد الليبرالي" مثلها لطفي السيد ومحمد حسين هيكل، وصولاً إلى حزب الوفد بقيادة سعد زغلول ومن خلفه، ثم كانت الحلقـات الماركسية امتدادا لتيار الوافد، وبين الفئتين وقف تيار ثالـث "وطني تجديدي" كان يمثل أكثر نزعـة الأفغـاني الثوريـة، وأقصد بتلك الفئة الثالثة: الحزب الوطني بقيـادة مصـطفى كامل ومحمد فريد، وصولاً إلى حركات صغيرة لعبت أدوارا حيوية منها حركة "مصر الفتاة" بقيادة أحمد حسين وحركـة الحزب الوطني الجديد بقيادة فتحي رضوان.

كانت بواعث الانقسام كثيرة، منها ما هو ممتد من القرن الماضي؛ سواء ما تعلق منها بازدواج النظام القـانوني مـع غلبة واستقرار التشريع الوافد، أو ما تعلق منهـا بـازدواج النظام التعليمي، مع اتساع قاعدة المتخرجين في مؤسسـات التعليم المدني، وتباعد الشقة بينهم وبين وعي الدين والفقـه واللغة، وأضيفت إليها حدة في التناقضات الطبقية التي اتسـع نطاقها مع هيمنة طبقة كبار ملاك الأراضـي أو "أصـحاب

المصالح الحقيقية" كما كان يطلق عليهم أحمد لطفي السيد، ثم أضافت حركة التصنيع التي قادها طلعت حرب بعـد ثـورة ١٩١٩ مددا جديدا إلى قوة الطبقة العاملة النامية، وتبلـورت خريطة طبقية ضمت فـي جانـب تحـالف (الإقطـاعيين) و(الرأسماليين) في حين اتسعت قاعدة بؤس الفلاحين (شـبه الأقنان) والطبقة العاملة في جانب آخر.

ثم كانت تلاوين ودرجات الموقف من المحتل الإنجليـزي بالمفاوضات، أو بطلب الجلاء التام، عنصرا لصيقًا أُضـيفَ إلى ازدواجية الثقافة عموما، والفكر السياسي بالذات.

من جهة أخرى، كانت التطورات الدولية والإقليمية تُلقِـي بظلالها؛ فقد أسفرت الحرب العالمية الأولـى عـن هزيمـة تركيا، وما هي إلا سنوات قلائل، حتى كُتبت النهاية لخلافـة العثمانيين رسميا مع اشتعال ثورة أتاتورك العلْمانية، وتلـك نتيجة كان لها أعمق الأثر، لا في ذبـول دعـوة الجامعـة الإسلامية، بل في تجدد الدعوة إليها استجابةً للتحـدي، ثـم كانت الحرب العالمية الثانية التي انتهت بظهـور المعسـكر الاشتراكي، وتلك نتيجة كان لها أثرها المباشر فـي طـرح المسألة الاقتصادية الاجتماعية بقوة علـى الفكـر، والعمـل

السياسي المصري، ثم في تشجيع ظهور الحلقات الماركسـية في الأربعينيات؛ كامتداد يناهض تيار الليبرالية المسيطر في الاقتصاد، ويتفق معه عموما في احتذاء الميـراث الغربـي الوافد، ثم كان تطور الخطر الصهيوني في فلسطين، خاصة بعد هجرات اليهود الكثيفة الهاربة من محارق النازي، وتلك نتيجة كان لها أثرها في الكشف عن الوعي المطمـور فـي مصر بحقيقة الانتماء إلى القومية العربية.

هكذا، اتسعت قاعدة الازدواج بين الوافـد والمـوروث، واندرجت على جدول أعمال التيارين مسائل جديدة، منها ما هو ممتد من القرن كقضايا الدستور والمسألة الوطنية، ومنها ما أضيف كالمسألة الاجتماعية – الطبقية والمسألة القوميـة العربية، فضلاً عن مسألة الجامعة الإسلامية التي ظلت فوق المسرح بقوة مضافة.

بقي ازدواجان هيكليان أُضيفا إلـى الازدواج التكـويني الأصلي بين الوافد والموروث، أولهما: ازدواج فـي مـزاج النخبة بين سياسة البرلمان وسياسة العنف؛ فقد نمت عشرون جماعة عنف سرية على هامش حزب مصطفى كامل ومحمد فريد [٧٢] واتصلت الظاهرة في جماعات لعبت دورا ملحوظًا

في ثورة ١٩١٩، ثم في جماعات قامت باغتيـال السـردار الإنجليزي في العشرينيات، أعقبتها جماعات أخرى اغتالـت الوفدي "أمين عثمان" صاحب مقولة: "الزواج الكاثوليكي بين مصر وبريطانيا"، كانت تلك ظواهر متفرقة خارج التكـوين النظامي المجسد للعنف؛ وهو الجيش، لكن الظاهرة وجـدت دعما متزايدا في صفوف الجيش، خاصة بعد أن فُتحت أبواب الالتحاق بالكلية الحربية لأبناء الطبقات الوسطى والدنيا فـي أعقاب معاهدة ١٩٣٦، أما الازدواج الآخر: فقد مثلته ظاهرة "الانقطاع الجيلي" في صفوف السياسة المصرية، وقـد نشـأ ذلك الازدواج الجيلي متأثرا بهزيمة الجيـل الأسـبق التـي جسدتها معاهدة ١٩٣٦، كان الجيل الأسبق قد بدأ دوره مـع نشأة الظاهرة الحزبية الحديثة عام ١٩٠٧ بتكـوين حـزب الأمة، ثم وصل إلى ذروة الدور مع ثـورة ١٩١٩، بعـدها ترهل تكوينه وسيطرته علـى مقاليـده تحالفـات الإقطـاع والرأسمالية الناشئة، ومال إلى طريق التفاوض/ المساومة مع المحتلين، وحدث أن ترافق ذبول الجيل الأسبق مـع تخلـق معادلاته دولية داخلية جديدة بعد الحرب الثانية، وحـدث أن ترافق ذبول الجيل الأسبق مع تخلق معادلاته دولية داخليـة

جديدة بعد الحرب الثانية، وهكذا سارعت أجيال جديدة إلـى التقاط الراية ونشأت حركات "مصر الفتاة" و"الحزب الوطني الجديد – فتحي رضوان" في مقابل الحزب الوطني (حـافظ رمضان)، ونشأت الحركات الماركسـية فـي الأربعينيـات منقطعة الصلة بحركة "الحزب الشيوعي المصري الأول" في العشرينيات، ونشأت حركة الطليعة الوفديـة منسـلخة عـن اتجاهات وفد سعد زغلول ومصطفى النحاس وفؤاد سـراج الدين، وتحولت حركة "الإخوان المسلمين" إلى عالم السياسـة سنة ١٩٣٨ [٧٣] بعد عشر سنوات قضتها في العمل التربوي، ثم أنشأت تنظيمها السري في الأربعينيات.

وعلى نحوٍ ما.. بدت حركة الضـباط الأحـرار بقيـادة عبد الناصر أشبه ما تكون بمجلس أركـان حـرب لقـوى الأجيال الجديدة في السياسة المصرية كلها.

تلك كلها كانت مؤثرات غذت ازدواج الوافد/ المـوروث من جهة، ثم عقدت تلاوينه التـي أضـيفت لهـا مضـامين وحساسيات جديدة من جهة أخرى ثالثة، أما كيف حدث ذلك؟ فلا بد من العودة إلى البداية، أقصد بداية قرننا الذي يوشـك الآن على الرحيل.

فلنراجع معا خريطة الازدواج الثقـافي، وبينهمـا خـط التوفيق الفعال:

قلنا إن رشيد رضا حمل راية الموروث، كـان "رضـا" لبنانيا هاجر إلى مصر لولعه بخط الجامعة الإسلامية ومجلة "العروة الوثقى"، وفي القاهرة التقى رشيد بالإمام محمد عبده، وبدأ رشيد رضا إصدار مجلته "المنار" سنة ١٨٩٨، وكانـت في بدايتها مجلة سياسية تهاجم الاحتلال الإنجليزي بعنف، ثم حولها رشيد إلى مجلة ثقافية إصلاحية، تنأى عـن السياسـة عملاً بنصيحة أستاذه محمد عبـده، وبالفعـل لـم تتعـرض (المنار) بكلمة للاحتلال منذ عام ١٩٨٩ حتى استقلال مصر الاسمي عام ١٩٢٢، وصرف رشيد رضـا همـه للتجديـد الديني، ودافع عن حرية العقائد الدينية لأهل الكتاب، وناصر دعوات قاسم أمين إلى تحرير المرأة، وأعلـى مـن شـأن المصلحة العامة للأمة في الاجتهاد الفقهي، ورغـم ابتعـاد (المنار) عن السياسة، إلا أنها نجحت في بناء قاعدة قوية من مؤيدي الفكر الديني خارج دائرة التعلـيم الأزهـري، وفـي الشطر الأخير من حياته (توفي عـام ١٩٣٥) مالـت آراء رشيد إلى التصلب، وشفع تركيزه على الدين بالتصلب فـي

السياسة، وهاجم الإنجليز بعنف، وانقلب عليه رفاقه القُـدامى من تلاميذ الإمام الليبراليين، وطالب محمد حسين هيكل "بقتل صاحب المنار صحفيا وأدبيا"، ورد عليهم رشيد بأنهم "حزب الملاحدة"، يعني حزب الأمة الذي تحول إلى حزب الأحرار الدستوريين، وشارك بنشاط في الهجوم على كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي)، وقاد الحملة ضد كتاب الشـيخ علـي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) الذي طالـب بتنحيـة الشرع الإسلامي عن حياة المسلمين السياسية، وكان رشـيد رضا من أنصار فكرة الجامعة الإسلامية، لكنه طمـح إلـى دور متميز للعرب في إطارها. وشارك في تأسـيس حـزب اللامركزية الإدارية العثمانية بالقاهرة سنة ١٩١٢، وقد رعى الحزب المذكور المؤتمر العربي الأول الذي عقِـد ببـاريس سنة ١٩١٣، وتبلورت في مؤتمر بـاريس حالـة الانحيـاز القومي للعروبة في إطار خلافة ذات تاجين عربي وتركـي، وجاء في وثائق المؤتمر: "إن العرب أمة متميزة قوميا (...) وأن العثمانية رابطة سياسية وليست دينية (...) وأن هـدفنا هو إيجاد مجموع عثماني قوي.. يرتقي فيـه العـرب دون حائل يقف في طريقهم [٧٤].

ومن معطف رشيد رضا، خرجت حركة حسن البنا، وإن تخلفت عن توفيقية رضا النسبية، كان رضا يربط بين التدين والسلطة، والتفاعل مع السياسات الوطنية، وأضـاف حسـن البنا شمولية الإسلام والترابط الوثيق بين العقيدة والشـريعة والسياسة، وبين الفكر والتنظيم الحركي [٧٥]. نشأت حركـة الإخوان – كما هو معروف – سنة ١٩٢٨، وسـبقتها إلـى الوجود جماعة سلفية تربوية اسمها (الشبان المسلمون) سـنة ١٩٢٧، ولتلك التواريخ مغزاها؛ فقد أعقبت نهايـة الخلافـة العثمانية بعلمانية أتاتورك سنة ١٩٢٤، ثم إنها أعقبت نوعـا من السيطرة العلمانية الوافدة على مقاليد الأمور في مصـر بعد ثورة ١٩١٩ وصعود حزب الوفـد، ونهضـت حركـة الإخوان بسرعة بعد مساندتها لثورة ١٩٣٦ الفلسطينية، ثـم شهدت الأربعينيات تضخما هائلاً للحركـة، وصـل بعـدد منتسبيها إلى ما يقرب نصف المليون.

وفكريا.. فقد عجز تيار الإخوان عن بلورة موقف متسق في جملة القضايا المطروحة، وربما كان ذلك مقصودا للحفاظ على عضوية التنظيم الواسعة التي قـد تفرقهـا اختلافـات السياسة، لكن موقف الإخوان ضد العلمانيـة الوافـدة كـان

قاطعا؛ فقد رفضوا العلمانية، ورفضوا – كما يقول د. محمد عمارة – التمييز – ولا نقول الفصل – بين الدين والدولة، وكانوا أقرب إلى دعاة الدولة الدينية والسلطة الدينية، وجردوا الأمة من حقوقها في السلطات السياسية والتشريعية، وتحدثوا عن "قانون إلهي جاهز" وعن نوع من الحكم بالحق الإلهي (٧٦)، ورفض حسن البنا مبدأ تعدد الأحزاب، وتحدث فقط عن معارضة سياسية في ظل النظام الإسلامي، لا يكون هدفها الوصول إلى السلطة، إلا في حالة خروج الحاكم عن الشريعة (٧٧).

وهاجم البنا المبدأ القومي مرارا، نجده يقول سنة ١٩٣٤ مثلاً: "إن القومية مبدأ خطير لا ينتج إلا الشرور والآثام والتنافس والتزاحم"، إلا أنه تحول في الأربعينيات إلى إدراك أوضح لمكانة العرب القيادية في الإسلام"، وكتب يقول: "إن العروبة والجامعة العربية لها في دعوتنا مكانها البارز وحظها الوافر؛ فالعرب هم أمة الإسلام الأولى وشعبه المجيد"، وبحق ما قاله الرسول ﷺ : "**إذ ذُل العرب ذُل الإسلام، ولن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربية ونهضتها**"، وتلك لغة مختلفة عن حديث البنا في

الثلاثينيات عن "قومية الإسلام"، يقول: "إن الفـرد إذا أخـذ القرآن بيمينه والسنة المطهرة على يساره، ووضـع سـيرة السلف أمام عينيه، لرأيت من كل ذلك أن للإسـلام قوميـة جامعة ووحدة، ورابطة حول العقيدة والمبدأ [(٧٨)]".

وإجمالاً، فقد مثل "الإخوان" تيـار التمسـك بـالموروث ورفضوا الوافد، رفضوا العلمانية، ورفضوا تعدد الأحـزاب ومدنية السلطة، وتأرجحت مواقفهم بـين الجامعـة العربيـة والجامعة الإسلامية، وظل موقفهم غائما من قضايا الاقتصاد، وظل شعار البنا "أن الملكية الخاصة مصونة، وحق لمن عمل صالحا" وهي دعوة إلى نوع من "الرأسمالية المؤسـلمة" إن جاز التعبير، وإن خالفت تلك الدعوة بعض اجتهادات كانـت على الهامش الإخواني وقتها، ولعل أظهرها كتابـات سـيد قطب وخالد محمد خالد، التي دعت إلى نوع من الاشـتراكية الإسلامية.

وعلى الضفة الأخرى من النهر، كان التيـار الليبرالـي الوافد يسيطر على المسرح، بدأت المسيرة بحزب الأمة ثـم وصلت إلى الذروة مع حزب الوفد.

كان حزب الأمة حزبا للصفوة، صفوة الاقتصاد ممثلة في الأعيان، وكبار ملاك الأرض، وصفوة المثقفين الليبـراليين ممثلةً في: "أحمد لطفي السيد، وأحمد فتحي زغلول، وقاسـم أمين، وطه حسين، ومحمد حسين هيكل، وسـلامة موسـى (الاشتراكي الفابي) الذي كان يكتب في جريدة الحـزب" وإن لم ينضم إليهم، وقد وصف رجالَ حزب الأمة بأنهم "جيروند" السياسة المصرية.. أي جناحها المتهاون المعتدل، وانعكست روح الاعتدال على برنامج الحزب، كان الحزب يؤمن – من حيث المبدأ – بأهمية الاستقلال والدستور، إلا أنه كان يؤجل المطالبة بهما، وفي الوقت نفسه هاجمـت "الجريـدة" لسـان حزب الأمة – خط الجامعة الإسلامية بشدة، وصلت جرأتهـا السياسية والدينية أن قالت: "إن المسلمين لـم يتفقـوا اتفاقًـا سياسيا بعد عهد عمر، بل ولم يتفقوا اتفاقًا دينيا بعـد عهـد علي" (٧٩) ولم يكن المقصود تقرير حقيقة تاريخية معروفـة، بل مصادرة فكرة الانطـلاق مـن الإسـلام فـي السياسـة المصرية، وطرح فيلسوف الحزب أحمد لطفي السيد فكـرة "الجامعة الوطنية المصرية في مقابل فكرة الجامعة الإسلامية" أو الجامعة العربية، وخرج بعضهم - كطه حسين بمصر -

من ثقافتهم العربية، ونسبها إلى ثقافة البحر الأبيض المتوسط.

وحين بدأ حزب الوفد يتكون في غمار ثورة ١٩١٩، كان غالبية مؤسسيه من حزب الأمة، وقد استمر حزب الوفد حتى ثورة ١٩٥٢ بلا برنامج سياسي محدد ومعلن، واعتمدت اتجاهاته على تغير مستويات الصلابة النضالية لقادته، وعلى تغير موازين علاقاته مع القصر والمندوب السامي الإنجليزي، وحافظ الوفد لسنوات على تكوينه كتجمع وطني عام، ذي نزعة ليبرالية وعلمانية، مع تحاشي المواقف المتطرفة قدر الإمكان ضد الدين أو اتجاهات الإسلام السياسي، ومع عقد معاهدة ١٩٣٦ تزايد نفوذ كبار ملاك الأراضي في قيادة الوفد؛ فقد انضم للوفد في نفس السنة – ١٩٣٦ – فؤاد سراج الدين ومحمد المغازي عبد ربه وبشرى حنا ومحمد الحفني الطرزي، وأحمد مصطفى عمرو، وفهمي ويصا، وكمال علما، وسيد بهنسي، ومحمد محمود خليل [٨٠]، وقد لعب أكثر هؤلاء دورا قياديا في تضبيب صورة الوفد؛ كتجمع وطني يعبر عن مصالح وسياسات ثقافية مختلطة.

وجاءت الحلقات الماركسية الأربعينية؛ لتمثل اتصالاً لتيار الوافد في حركة الأجيال الجديدة، كان الماركسـيون الجـدد يعارضون قيادة الوفد "الإقطاعية"، إلا أنهم شاركوا المشروع الوفدي في الفصل بين الدين والدولـة "الـدين لله والـوطن للجميع"، وفي دعم فكرة الجامعة الوطنية المصرية، وخفوت الاهتمام بفكرة الجامعة أو الوحدة العربية، ورفـض فكـرة الجامعة الإسلامية طبعا.

تبقى ملاحظة مهمة، وهي أن تيار الليبرالية الوافد لم يظل على اتساقه إلى النهاية؛ ففي حين ظل لطفي السيد ومريـت غالي وسلامة موسى يقدمون خطابا ليبراليا يحتذي النمـوذج الغربي، تحول آخرون مثل – محمد حسين هيكل وطه حسين – إلى الكتابات الإسلامية، وإلى نوع مـن المواءمـة بـين الليبرالية والأصولية الإسلامية [٨١].

وبين تياري الوافد والموروث، ظل التيار الثالث التوفيقي يجاهد من أجل البقاء، استند التيار التوفيقي إلـى اجتهـادات الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده (في طـوره الأول)، ثـم حاول تطويرها في ضوء مستجدات القرن العشرين.

وقد أطلقنا وصف "التوفيق الفعال" علـى إنجـازات رواد القرن التاسع عشر، وهو ما يصدق بالـذات علـى تـوفيقي النصف الأول من قرننا، فلم تعد توفيقيتُهم موقفًا وسـطًا أو متذبذبا، بل وجهت إليهم دائما تُهمة التطرف ومن الجميع.

كان حزب مصطفى كامل ومحمد فريـد نقطـة البدايـة، ولم يكن صدفة أن الثائر الأفغاني هو الذي دفع نفرا من بنيه لتأسيس الحزب، بدأ الحزب كتيار عام بلا تنظيم مع شعارات مصطفى كامل الملتهبة التي انطلقـت عـام ١٨٩٥ تطالـب بالجلاء التام، وتحول الحزب إلى تنظيم أواخر سنة ١٩٠٧، وكان الحزب عند إنشائه حزب الأغلبية الشـعبية الجارفـة، وتميز بديمقراطيته الداخلية، والمتانة النسبية لبنائه التنظيمـي وشمول حركته مجالاتِ التعليم الأهلـي، والعنايـة بإنشـاء النقابات العمالية، وجمع بين ممارسـة التحـريض الشـعبي السلمي، وممارسة العنف السياسـي، وكانـت النتيجـة: "أن الاحتلال أغلق صحفَه ووضع قياداته في السـجون أو فـي المنافي، وكان الحـزب الـوطني يرفـع شـعار: (مصـر للمصريين) بمعنـى أنهـا ليسـت للأوربيـين، ورأى أنـه لا تعارض بين الانتماء الوطني والانتماء الإسلامي، وكـان

الحزب يتمسك بدعوة الجامعة الإسلامية كشعار يستثير التحدي للهجمة الاستعمارية الصليبية، واهتم الحزب خصوصا على عهد محمد فريد بقضية الاشتراكية، وربط بين حركة المثقفين الوطنيين وحركة الطبقة العاملة الناشئة(٨٢).

واهتمام الحزب الوطني بقضية الاشتراكية يبدو تطويرا لآراء الطهطاوي الأولية عن رفض الشرع للاستغلال، ثم آراء الأفغاني المتقدمة عن التحام الإسلام بالاشتراكية.

وجاءت حركة "مصر الفتاة" كامتداد لحركة الحزب الوطني بين أجيال السياسة المصرية الجديدة. نشأت "مصر الفتاة" أواسط الثلاثينيات، واتخذت لنفسها أسماء متعددة؛ منها الحزب الوطني الإسلامي والحزب الاشتراكي، غير أنها احتفظت بالملامح المميزة لحزب مصطفى كامل ومحمد فريد، وأضاف زعيمها أحمد حسين - تأكيدا على فكرة الوحدة العربية - "ولايات عربية متحدة" ثم إنها جعلت من الدين الإسلامي أساسا للاشتراكية، ورفعت شعار: "الإسلام يحرم الربا؛ فهو يحرم الرأسمالية"، باعتبار أن فوائد البنوك هي قوام النظام الرأسمالي، وأنه بتحريم الفائدة يلتقي الإسلام

مع الاشتراكية ضد النظام الرأسمالي [٨٣]، وحين خرج فتحي رضوان من حركة مصر الفتاة قُبيل نهاية الحرب الثانية؛ فلم يكن ذلك يعكس تصادما في التفكير، بل في أساليب العمـل، والدليل: أن فتحي رضوان ورفاقه قادوا حركة تجديـد فـي الحزب الوطني – عامي ١٩٤٤ و١٩٤٥ – رفعت الشعارات ذاتها تقريبا.

* * *

تلك هي موارد الناصِرية من محمد علـي إلـى فتحـي رضوان: طليعة عسكرية متفاعلة مع التيارات الشعبية خاصة أجيالها الجديدة، عداء حازم للاستعمار، جهاز دولـة قـوي يشكل عمادا للنهضة المستقلة، سلطة مدنية تستند إلى حاكمية الشعب، وتبرأ من الكهانة أو الحكم بالحق الإلهي، واسـتقلال سياسي تام، واستقلال اقتصادي باشتراكية لا تنافي الإسلام، وحدة عربية جامعة، ثم تضامن فعال في الدائرة الإسلامية.

كان جمال عبد الناصر اختصارا فـي شـخص لصـيغة "التوفيق الفعال"، بدأ من امتداداتها النامية في حركة الأجيـال الجديدة عشية ثورة ١٩٥٢ واسـتوعب بعمـق اجتهـادات وممارسات الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده (فـي طـوره

الثوري) ومصطفى كامل ومحمد فريـد، ووعـي الـدروس والنواقص، ومزج الحصيلة في بناء تطور بالتفاعل الصدامي مع الآخر الغربي الوافد، وبالتفاعـل الحمـيم مـع الواقـع مستظهرا أنبل ما في الموروث، وتكونت مـن ذلـك كلـه أيديولوجيا الناصرية، يقول عبد الناصر: "لا يوجد أي تناقض حقيقي بين الانتماء الوطني والانتماء الديني، وأن الارتبـاط بين الدين والوطنية وثيق ومتين؛ فهما في الحقيقة نداء إلـى الحرية، أحدهما من نور الله والثاني انعكاس هذا النور علـى سائر البشر".

وتوفيقية عبد الناصر – كتوفيقية سابقيه على الطريـق – ليست موقفًا وسطًا أو متذبـذبا، إنهـا دعامـة الاسـتقلال، الاستقلال أولاً والاستقلال أخيرا، استقلال الوطن والاقتصاد والثقافة، والاستقلال شيء آخر غير الانغلاق وركود التطور أو حجب الاستفادة من تقدم الآخرين بمـا لا يجـب ثوابـتَ الذات الحضارية.

وصراع الناصِرية مع الوافد الليبرالي الماركسي وممثليه، معروفٌ ومشهور، أما صراعها مع ممثلي الموروث الجامد باسم الإسلام؛ فيستحق وقفة تأمل.

٣) الثورة والشريعة:

٣/ ١- وقصة صدام الناصِرية مع الإخوان طويلة، ولا يتسع المجال لرواية تفاصيلها، وإنما نقف عند أبرز ملامحها ومغازيها.

ويلزم أن نرفع عما جرى صفتين: أولاهما: أن يكون صداما دينيا، ثانيهما: أن يكون صداما مدفوعا إليه، أو تم لحساب جهات أجنبية، وأغلب كتابات الإخوان تدور حول التفسيرين، ووصل الحال بكاتبة إخوانية - هي السيدة زينب الغزالي - أن تقول في مذكراتها: "إن المخابرات الأمريكية والمخابرات الروسية والصهيونية العالمية، قدمت تقارير مشفوعة بتعليمات لعبد الناصر، بالقضاء على الحركة الإسلامية [(٨٤)]"!.

وتفسير تآمري كهذا لا يصمد لنقاش، بل من العبث أن يناقضه أحد؛ إنه يجور على بدهية؛ هي استقلالية عبد الناصر وعداؤه الصارم للغرب بكافة تلاوينه وأطيافه، كذلك لا يجوز التفسير الديني؛ لأنه ليس للإخوان ولا لغيرهم حق ادعاء سلطة دينية ليست في الإسلام، ثم إن عبد الناصر لم يكن غريبا عن الإسلام، بل كان وارثًا ومجددا لصيغة

التوفيق الفعال بين الإسلام والعقل الثـوري المنفـتح علـى العصر.

لم يبقَ غير التفسير الواقعي جدا، وهو أن ما جرى كـان صداما بين تنظيمين وصيغتين، وأن ما حدث من تجـاوزاتٍ مدان من الجميع، وأولهم الناصريون، لكنه لا يجب أن يعمينا عن رؤية ما هو جوهري في القصة كلها.

كان الإخوان يمثلون موروثًا يتحدى الوافـد ويصـارعه، كانوا حالة دفاع عن ثقافة وحضارة مهددة، كانوا يعرفون ما لا يريدون، أما ما يريدونـه فلـم يكـن معلومـا بالدقـة، ولا بالإجمال المفيد، أما عبد الناصر فكان يعـرف طريقـه، لا أعني أنه كانت لديه أيديولوجيات متكاملة منذ البداية، بـل كان الواقع دليله، ووراءه ميراث التوفيق الفعال في التـاريخ المصري الحديث والمعاصر بالذات.

ودعونا نعيد تأمل ما جرى:

نشأت بدايات حركة الضباط الأحرار – كما هو معروف – سنة ١٩٣٨، وقتها كان عبد الناصر يعمل فـي "منقبـاد"، ويقول لزملائه من الضباط الوطنيين: "إن الإنجليـز أصـل بلائنا كله"، والتاريخ له مغزاه؛ ففي العام نفسه تحولت حركة

الإخوان إلى العمل السياسي، وأعلنت حركة مصر الفتاة عن تحولها إلى حزب، ثم كانت معاهدة ١٩٣٦ تؤتي أُكُلها؛ فقـد تفسخت المؤسسة السياسية القديمـة بكـل أحزابهـا، وقنـع زعماؤها بدور الشريك الأصغر لقصر الملك ودار المندوب السامي، وقررت سلطات الاحتلال فتح أبواب الكلية الحربية لفئات كانت محرومة، وكان الهدف تقوية الجيش المصـري لتوريطه في الصدام مع جيوش النازي الزاحفة مـن شـمال أفريقيا، ويذكر اليوناني "فاتيكيوتيس" فـي كتابـه (الجـيش المصري في السياسة) "أن الأحد عشر ضابطًا الذين ضمتهم الهيئة التأسيسية لجماعة الضباط الأحرار في أواخـر ١٩٤٩ دخل منهم الكلية الحربية سنة ١٩٣٦ ثمانية، والباقون دخلوا بعدها، وأن خمسة منهم ولدوا سنة ١٩١٨ واثنان سنة ١٩١٧ والباقون أقل سنًا، وكانت غالبيتهم من أصول شعبية، كما أن صلتهم بالريف لا تبعد عن جيل الآباء أو الأجداد [٨٥]".

كانت حركة الضباط الأحرار نوعا من الاسـتطراد فـي ظروف جديدة؛ لتقليدٍ راسخ في حركة الوطنية المصرية؛ فقد نشأ الجيش الحديث مع تجربـة محمـد علـي الاسـتقلالية، وتحرك الجيش المصري وراء عرابي. وفي ثـورة ١٩١٩

تحركت جمعيات سرية مساندة في أوساط الجيش كما يقول اللواء محمد نجيب في مذكراته، وبعد الحرب العالمية الثانية، نما النشاط الوطني في صفوف الجيش المصري باطراد؛ فقد التفت مجموعة من الضباط الشبان (بينهم عبد اللطيف بغدادي – حسن إبراهيم – عبد المنعم عبد الرءوف) حول عزيز المصري، وكان عزيز المصري معروفًا بشدة عدائه للإنجليز، وتعاونه مع حركة رشيد عالي الكيلاني في العراق، وكان جمال عبد الناصر يعتبر عزيز المصري بمثابة الأب الروحي، وإن لم ينضم لجماعته، واقترب عبد الناصر من تنظيم سري آخر في الجيش تابع لجماعة الإخوان المسلمين، ثم انشق عن التنظيم الإخواني سنة ١٩٤٧، بعد مناهضة الإخوان لانتفاضة العمال والطلبة سنة ١٩٤٦، وخرج معه آخرون بينهم كمال الدين حسين، وخالد محيي الدين، وإلى جوار هذين التنظيمين كان هناك تنظيم عسكري ثالث لحركة "حدتو" الماركسية تشكل سنة ١٩٤٥، ثم انشق عنه أغلب أعضائِه بعد التزام حدتو (الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني) بموقف الاتحاد السوفيتي المؤيد لإنشاء إسرائيل وتقسيم فلسطين، وإلى جوار تلك التنظيمات

الشخصية والأيديولوجية الثلاثة، كان هناك عدد هائـل مـن الضباط وصف الضباط الوطنيين استفزهم حادث ٤ فبرايـر ١٩٤٢، وهو الحادث الذي أجبر خلاله الملك فاروق علـى تعيين وزارة وفدية بأمر مباشـر مـن المنـدوب السـامي البريطاني السير "مايلز لامبسون" وتحت تهديد الدبابات التي تطوق القصر الملكي [(٨٦)].

كان عبد الناصر يتأمل ما جرى في الجيش، ثـم يـتلمس مراكز التأثير خارجه؛ فقد احتك بالوفد حينًـا وانضـم إلـى مصر الفتاة حينًا آخر، واقترب من الإخـوان والماركسـيين والحزب الوطني وجهازه السري بقيادة عبد العزيز علي، ثم كان اشتراكه كقائد فيلق في حرب ١٩٤٨ نقطة النهاية فـي رسوخ اليقين لديه بضرورة التغيير وأداتـه الممكنـة، أدرك عبد الناصر وهو محاصر في منطقة الفالوجا الفلسطينية: "أن المشكلة ليست في الأسلحة الفاسدة التـي زود بهـا الجـيش المصري، بل في ترك العواصم للذئاب ترعاها"، وعاد إلـى القاهرة ليجمع كل معارفه من الضباط الوطنيين ومـن كـل الاتجاهات في تنظيم واحد، أطلـق عليـه اسـم: "الضـباط الأحرار"، وتم اجتماعه القيادي الأول فـي أكتـوبر ١٩٤٩،

وهنا تجلت موهبة عبد الناصر في التنظيم المحكم الذي تنتهي كل خيوطه إليه شخصيا، كما نجح في جعل التنظـيم مـرآة عاكسة لكل تيارات الأجيال الجديدة؛ فقد تفرعت عن قيـادة الضباط الأحرار إدارة اسمها: "إدارة الاتصال بالكتل الشعبية" إلى جوار أربع إدارات أخرى للتجنيد والتمويل والإرهـاب والأمن"[٨٧] وفي سنة ١٩٥٠ وضع عبـد الناصـر للتنظـيم الجبهوي برنامجا من ست نقاط: القضاء علـى الاسـتعمار وأعوانه من الخونة المصريين، القضـاء علـى الاحتكـار وسيطرة رأس المال على الحكم، إقامة عدالة اجتماعية، إقامة جيش وطني قوي، وإقامة حياة ديمقراطية سليمة.

وقد يسأل سائل: وأين الإسلام؟ سـؤال طرحـه حسـن الهضيبي مرشد الإخوان على عبد الناصر في أيـام الثـورة الأولى، ورد عليه عبد الناصر: "إن التحرر من الاسـتعمار والاستغلال بداية العمل للإسلام". ويقول د. حسن حنفـي – وكان وقتها عضوا بحركة الإخوان: "إذا كان القـرآن هـو الدستور، فإن ذلك يعني خلع الملك والقضاء علـى الفسـاد والظلم الاجتماعي وتحقيق الجلاء، وهو ما حققته الثـورة". ويضيف د. حنفي: "لم يتجاوز الإخوان حـدود الشـعارات

الدينية، ولم يملئوها بمضمون سياسي، في حين حققت الثورة المضمون دون الشعار"[٨٨].

كانت تلك صيغة البداية، وفيها يتضح تأثر عبد الناصـر بحاجات الواقع وبصيغة "التوفيق الفعال"، وقد يصح هنـا أن نضيف لمحة عن خريطة القراءات التي ساهمت في تشـكيل وعي عبد الناصر قبل الثورة، وقد نشر السويسري "جـورج فوشيه" قائمة إصدارات بالعربية والإنجليزيـة.. اسـتعارها عبد الناصر من مكتبة مدرسته الثانوية، ثم من مكتبة الكليـة الحربية التي تعلم بها وعمل بها بعد تخرجه، وتبرز في قائمة فوشيه مؤلفات رموز "التوفيق الفعال" الأفغاني ومحمد عبـده وعبد الرحمن الكواكبي وشكيب أرسلان، وسيرة مصـطفى كامل ومؤلفات عبد الرحمن الرافعي عـن تـاريخ الثـورة المصرية وديوان علي الغاياتي "وطنيتـي"، وتبـرز أيضـا قراءاته في التـاريخ والاقتصـاد السياسـي والاسـتراتيجيا العسكرية، بعدها تجيء قراءاته في سيرة بسمارك والثـورة الفرنسية، ومجلد ضخم اسمه: "معجزة اليابان" كتجربة بلـد حقق تنمية هائلة بعيدا عن سيطرة الغرب[٨٩].

وكان جمال عبد الناصر حريصا على استقلالية تنظيم الضباط الأحرار، كان عقله مفتوحا لكل أيديولوجيات التغيير المطروحة، لكنه حرص على الاستقلالية لاكتشافه نقص المطروح، وعجزه عن تقديم جواب مطابق لأسئلة الواقع.

ولم يكن عبد الناصر منغلقًا تجاه حركة الإخوان بالذات، وقد التقى عبد الناصر – صيف سنة ١٩٤٤ – بالضابط الإخواني محمود لبيب، وكان لبيب مسئولاً عن الشئون العسكرية لحركة الإخوان، وبدأت من يومِها علاقة وطيدة بين نواة الضباط وحركة الإخوان، وانضم ضباط اقتربوا إلى الإخوان أو كانوا منهم مثل حسين الشافعي وعبد المنعم عبد الرءوف [٩٠]، ثم كانت حالة من الجفوة أعقبت تواطؤ الإخوان مع ديكتاتورية إسماعيل صدقي سنة ١٩٤٦، لكن إنشاء التنظيم السري للإخوان من أوساط حركة الجوالة الإخوانية التي قُدر عددها بأكثر من ٢٠٠٠ عضو، ثم مشاركات الإخوان في مقاومة الإنجليز في منطقة القناة (انطلاقًا من قواعد إخوانية في محافظة الشرقية بالذات) ثم في حرب فلسطين [٩١]، كل ذلك ساهم في تقارب جديد، وإن ظل عبد الناصر حريصا على استقلالية تنظيمه، واختير

عبد الرءوف عضوا في الهيئة التأسيسية للضـباط الأحـرار سنة ١٩٤٩ رغم بقائه على الارتباط بحركة الإخـوان، ثـم استُبعد سنة ١٩٥١ بعد أن طالب بانضمام الضباط الأحـرار إلى الإخوان "حتى تؤمن الجماعة حياة الضباط ومستقبلهم في حالة فشل الثورة [٩٢]"!

وهكذا حرص عبد الناصر علـى الاسـتقلالية، ورفـض وصاية الإخوان القاصرة، وكان ذلـك سـببا مباشـرا فـي الصدام، ومن جهته حرص عبد الناصـر علـى اسـتمرار التعاون مع الإخوان بعد الثورة، واستثنى حزبهم من قـرار حل الأحزاب في يناير ١٩٥٣، لكنهم رغبـوا فـي فـرض الوصاية مجددا على عبد الناصر، وطلبوا ألا يصدر قرار أو قانون، إلا بعد أن يقره مكتب الإرشاد الإخواني، وكان طبعيا أن يرفض عبد الناصر [٩٣]، وعارض الهضـيبي – مرشـد الإخوان – خفض الحد الأدنى للملكية الزراعية للفـرد إلـى ٢٠٠ فدان في الإصلاح الزراعي الأول، ورفضوا المشاركة في الوزارة، وتم فصل الشيخ الباقوري من عضوية الإخوان؛ لأنه قبل الاشتراك في وزارة الثورة، ولم تكن لديهم أولويات أو برامج أية حركة سياسية رشيدة ولم يفهموا – كما يقـول

الكاتب الإسلامي د. عبد الله النفيسي – حرص عبد الناصـر على تحقيق ثلاثة أهداف عاجلة: تنميـة الجـيش وتحديثـه، تحقيق جلاء الجيش الإنجليزي، والقيام بإصـلاح زراعـي يحطم الأرستقراطية المصرية، ويشل فاعليتها فـي مقاومـة الثورة [٩٤].

ثم ارتكب الإخوان الخطأ القاتل، تحالفوا مـع خصـومهم القُدامى من الوفـديين والشـيوعيين المعـادين - وقتهـا - لعبد الناصر، تحالفوا وهم ممثلو "الموروث" مع رموز "الوفد" وبدءوا اتصالاتهم مع محمد نجيب الذي كان يحلم بـالتحول من دور "القناع" إلى دور "القائد الحقيقي" للثورة، وسعوا إلى دفع عناصرهم التنظيمية في الجيش والشرطة للقيام بـانقلاب عسكري، واشتبك متظاهروهم مع قوات الشرطة في صـدام بالأسلحة النارية في يناير ١٩٥٤، بعدها أصدر مجلس قيادة الثورة قراره بحل جماعة الإخوان واعتقال قادتها [٩٥].

ورغم كل ما حدث، كان عبد الناصـر حريصـا علـى استعادة الود المفقود مع الإخوان، ويشير الكاتب الإخـواني محمود عبد الحليم لاجتماع مهم جدا تم فـي ٢٠/ ٩/ ١٩٥٤ بين ستة من ممثلي الإخوان، وبين بعض أعضاء مجلس قيادة

الثورة، كان الغرض من الاجتماع – كما يقول عبد الحليم – حل الخلاف المتفاقم بين "الإخوان" وعبد الناصر، وبعد ست ساعات من التداول، تم الاتفاق على إمكانات الصلح، وكانت البداية: أن يوقف الإخوان حملاتهم الدعائية مقابل الإفـراج عن معتقليهم، لكن الهيئة التأسيسية للإخوان سارعت برفض الاتفاق، ويعلق محمود عبد الحليم: "لقد حجبوا أنفسهم عـن الحقائق، ورضوا أن يعيشوا سـابحين فـي الأوهـام" [96]، ويا ليتهم اكتفوا بالأوهام، فقد دبر جهازهم السري محاولـة فشلت لاغتيال عبد الناصر وهو يخطب في ميدان المنشـية، كان ذلك في أكتوبر ١٩٥٤، وكانت نهاية قصة تفاعل بـين الموروث و"التوفيق الفعال" أُسدل عليها ستار الدم.

وبين صدام ١٩٥٤ وصدام ١٩٦٥، جرت ميـاه كثيـرة، تداعت سيطرة الهضيبي على تنظيم الإخـوان، وسـيطرت نزعة التشدد المغلق، وسحب عبد الناصر بإنجازاتـه بسـاط القاعدة الشعبية من تحت أقـدام الإخـوان، كانـت صـيغة عبد الناصر تحرز نجاحاتها الهائلة؛ تحـررت مصـر مـن الاحتلال نهائيا، وانتصرت في معركة السـويس، ودخلـت معارك التمصير والوحدة والتأميم والتنمية المستقلة، وحققت

الخطة الخمسية الأولى (١٩٦٠ – ١٩٦٥) وباعتراف البنـك الدولي المعادي لعبد الناصر – أعلى نسبة تنمية اقتصادية في العالم الثالث (٦,٦ % سنويا بالأسعار الثابتة الحقيقيـة) [٩٧]، بينما كان الإخوان مشغولين بخطة أخرى: خطة للاغتيـالات ونسف الكباري والجسور ومحطات الكهرباء!

حدث صدام ١٩٦٥، بعد أن أنشأ الإخوان تنظيما سـريا جديدا بدأ العمل سنة ١٩٥٧، وبلغ عدد أعضاء نواته القيادية ٣٠٠ عضو [٩٨]، وأوكلت القيادة إلى سـيد قطـب، وتـرك وراءه، بل و"خان" تاريخه الشخصي ذاته، كان سـيد قطـب يمثل - في الأربعينيات وأوائل الخمسينيات - خطًا إخوانيـا راديكاليا، وبلور رؤيته الاجتماعية التقدمية المسـتندة إلـى الإسلام في كتابيه: (الإسلام والعدالة الاجتماعية) و(معركـة الإسلام والرأسمالية)، لكنه تحول في الستينيات إلى النقـيض تماما، كانت الثورة الاجتماعية تجري تحـت أنفـه، لكنـه وصفها بالجاهلية، كانت كتُب سـيد قطـب تصـدر دون أن تصادرها رقابة عبد الناصر الموصوف بالاستبداد! وتتابعت انقلابات سيد قطب في كتبه (هذا الدين) و(المسـتقبل لهـذا الدين) ثم أخطرها جميعا (معالم على الطريق)، وكان محور

رؤية سيد قطب الجديدة: أن النظام الاجتماعي القائم يعيش في جاهلية، وأن دليل جاهليته هو الاعتداء على سلطات الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية؛ وهي الحاكمية، وأنه لا حق للبشر في وضع تصورات أو أنظمة أو قوانين، وأنه على الحركة الإسلامية أن تعتزل عن الواقع وتفاصيله، وتسعى لتغييره من جذوره [٩٩].

إنها الرؤية التي استندت إليها جماعة "التكفير والهجرة" وفاصلت المجتمع، وكفرت الجميع [١٠٠]، إنها عودة إلى نظرية الحكم بالحق الإلهي التي يرفضها الإسلام، وقد أدانها الإخوان أنفسهم، ورد الهضيبي على كتاب سيد قطب بكتابه (دعاة لا قضاة)، والتناقض ظاهر بين رؤية قطب والبنا، لكنه تناقض على السطح لا في الجوهر، ولم يقل حسن البنا صراحة ما يقوله سيد قطب، لكن تهويماتِه وتعميماته البلاغية تتيح الفرصة لأكثر من تفسير، وقد تلاشت فرص التفسيرات المتفتحة بصدام الإخوان مع عبد الناصر، وبقيت الساحة خالية لتفسيرات منغلقة خرجت بقوة الموروث عن الفاعلية الإيجابية في التاريخ.

ولا أظن أن الاعتقالات أو التعذيب تصلح تفسيرا وحيـدا للتحول، بل ثمة عطب منهاجي، وفقر في الخيال، وقتلٌ للعقل ثم ارتباطات طبقية معيقة، وكلها مقدمات تقعد بالإخوان عن التطور بـ "الموروث" إلى نـوع مـن "التوفيـق الفعـال"، واقتربت من مثاله.

ولم يبقَ للإخوان غير اتهام الناصِرية، ونعتوهـا بـالكفر أو الجاهلية أو (العلمانية) في أبسط وصف، فهل كـان ذلـك صحيحا؟

٣/ ٢- وقبل أن نناقش اتهام الناصِرية بالعلمانية، يحسـن أن نتفق أولاً على معنى محدد لهذه "العلمانية".

"العلمانية" ببساطة هي نقـيض الدينيـة أو الثيوقراطيـة، العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، والدولة الدينية تدمج بين السلطتين: الزمنية والروحية، أما الدولة العلمانية، فتدع "مـا لقيصر لقيصر، وما لله لله".

والعلمانية مرتبطة أوثق ارتباط بتاريخ المسيحية كـدين، والأصل في المسيحية هو الفصل بـين الـدين والدولـة، أو الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وفي الإنجيـل يرد أصل القصة على لسان السيد المسيح؛ فقـد جـاء إليـه

بعض اليهود من رعايا الإمبراطورية الرومانيـة، وسـألوه ليختبروه: "يا معلم، نحن نعلم أنك صادق، وتعلم طريـق الله بالحق، ولا تبالي بأحد؛ لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس، فقل لنا ماذا تظن؟ أيجوز أن نعطي الجزية لقيصـر أم لا؟ فعلـم يسوع خبثهم، وقال: لماذا تجربونني يا مـراءون، أرونـي معاملة الجزية، فقدموا له دينارا، فقال لهم: لمن هذا الصورة والكتابة؟ قالوا له: لقيصر، فقال لهم: أعطـوا - إذًا - مـا لقيصر لقيصر، وما لله لله" (إنجيل متى ٢١: ١٧).

وحين أصبحت المسيحية دينًـا رسـميا للإمبراطوريـة الرومانية، تجاورت سلطتان؛ إحداهما دينية يترأسها البابـا، والأخرى مدنية يترأسها الإمبراطور، وبدأ ميزان القوة يختل في اطراد لصالح سلطة البابوات منذ القرن الخامس، وحتـى القرن السادس عشر، بدأ التحول بالبابا "جيلاسـيوس الأول" الذي قال مذكرا للإمبراطور: "تعلم أن ثمة سلطتين تحكمـان العالم: السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وأن السلطة الدينيـة تتحمل المسئولية الأكبر؛ لأنها تُعنَى بالأصـل؛ وهـو روح الإنسان، ومن ثم؛ فإن القانون الإلهي أسمى مـن أي أمـر أو قرار يصدره إنسان". وسندت الكنيسة رأيها بأن الحكم لله

وحده وبـ (نظرية الحق الإلهي) التي صاغها القديس تومـا الإكويني [(١٠١)]، وهكذا أصبح ما لقيصر، ومـا لله فـي يـد الكنيسة وحدها التي تحولت إلى سلطة مطلقة، وتحول رجال الدين إلى قوة تفعل ما تريد بدعوى أنها أوامر الله، كانت لهم جيوشهم وإقطاعياتهم المنتزعة من المؤمنين، مقابل الخدمات "الروحية". بل وامتلكوا الممالك ذاتها، ثم ردوها إلى الملـوك في صورة إقطاعيات، مقابل إتاوات باهظة، فعلوا ذلك مـع "فريدريك الثاني" ملك إيطاليا، ومـع "بـدرو الثـاني" ملـك أرغوان، ومع ملك إنجلترا الذي اشتُهر بلقب "جـان عـديم الأرض" بعد أن أجبره رجال الدين على التنازل عن بـلاده كلها للبابا [(١٠٢)]!

وكان طبعيا أن تكون هذه الثيوقراطية الجامحة موضـعا لمعارضة أوربا عصر النهضة، عارضها رجال الإصـلاح الديني، ودعوا للعودة على الأصل اللاهوتي، وهـو الفصـل بين الدين والدولة، وعارضها فلاسفة حركة التنوير – وكان أغلبهم ماديا ملحدا – لثقتهم المفرطة في مقدرة العقل علـى إدراك الحقيقة، واستمرت المعركة الشرسة على مدى قرنين

من الزمان، ثم جاءت الثـورات البورجوازيـة، ووضـعت النهاية لقصة سيطرة رجال الدين.

إذن.. فالعلمانية فكرة وتاريخًا جزء لا يتجزأ من السـياق المسيحي الأوروبي، والنقاش حولها في بلادنا لا معنى لـه، إنها معركة حدثت هناك، وما من معنى لنقلهـا هنـا، إلا إذا كان المجترون للعلمانية يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرنا ووضعنا في الغرب الحديث والمعاصر، أو كان المعارضون لها باسم الدين يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرنا ووضعنا في أوروبا العصور الوسطى، فليس في الإسلام رجالُ ديـن ذوو سلطة، بل علماء ومثقفون، وليس في الإسـلام سـلطة دينية، سلطة الإسلام مدنية تحكم بالشرع والعقل، والموقـف الإسلامي الصحيح هو التمييز – لا الفصل – بين معنى الدين ومعنى الدولة، ومن ثم فلا معنى للدولة الدينية أو العلمانيـة في مجتمع يدين غالبيته بالإسلام، ويعتبره الجميـع ثقـافتهم وحضارتهم.

ونصل إلى السؤال: هل كان عبد الناصر علْمانيا؟ وهـل شهدت تجربة الدولة الناصِرية فصلاً بين الدين والدولة؟ في النص، لم يتنكر عبد الناصـر للإسـلام، ولـم ينكـر دوره

الاجتماعي الدنيوي، يقول عبد الناصر سنة ١٩٦٣: "الإسلام دين التطور والحياة، والإسلام يمثل الـدين ويمثـل الـدنيا، لا يمثل الدين فقط" قبلها نقرأ في المذكرة الإيضاحية لقـانون تطور الأزهر، وكان واحدا من أعظم قرارات عبد الناصر. نقرأ نصا ذا دلالة بليغة يقول: "الإسلام في حقيقته لا يفـرق بين علم الدين وعلم الدنيا (..) والإسلام يفرض علـى كـل مسلم أن يأخذ بنصيبه من الدين والدنيا، وكل مسلم يجـب أن يكون رجل دين ورجل دنيا" [١٠٣].

لم يكن عبد الناصر علمانيا "يروحِن" الدين ويهمش دوره الاجتماعي والسياسي أو يلغيه، ولم يكن الـدين غائبـا فـي الخطاب الناصري؛ فقد تحدث عبد الناصر مـرارا – كمـا أسلفنا – عن التفسير الرجعي للإسلام، وأبرز هويته كـدين ثوري وتقدمي، وأدرك دوره كعنصر أصـيل فـي التعبئـة السياسية ودفع الأزمات الكبرى، واستوعب ارتباط منطقتنـا بالإسلام، يقول عبد الناصر: "طول عمر هذه المنطقة، وهي تدافع عن الدين، ولم تمكن أي خارج عن الدين من أن يكون صاحب سلطة فيها".

وفي الممارسة، كانت الصورة أوضح وأقـوى مـن أي تشويه:

في الأزهر، حدث أكبر تطور نوعي في تاريخه، وصدر قانون إعادة تنظيم الأزهر سنة ١٩١٦، ووصـف القـانون الأزهر بأنه "الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى التي تقوم على حفظ التراث العلمي والفكري للأمة العربيـة وإظهـار أثـر العرب في تطور الإنسانية وتقدمها" واستهدف القانون ربـط الأزهر بالثورة الاجتماعية وتأكيد معاني التداخل بين الـدين والدنيا، ونجح في تطوير مناهج التعليم الأزهري؛ بحيث تقدم دعاة ملمين بعلوم العصر إلى جوار علـوم الـدين؛ تحقيقًـا لأماني رفاعة الطهطاوي، وتضاعفت مع صـدور القـانون ميزانية الأزهر، كانت الميزانيـة عـام ١٩٥٢ لا تتجـاوز المليون و٥٣٧ ألف جنيه ووصلت عام ١٩٦١ إلى ٣ ملايين و٢٩١ ألف جنيه سنويا، وتضاعف عدد مبعوثي الأزهر في الخارج إلى ٢٠٠ سنويا، وأنشـأ الأزهـر مدينـة للبعـوث الإسلامية تكلفت مليون جنيه، وأصبحت محطًا لطلاب علوم الدين والدنيا من مسلمي العالم كله [١٠٤].

وفي عام ١٩٧٠ كانت ميزانية الأزهـر قـد تضـاعفت ووصلت إلى حوالي ثمانية ملايين جنيه سنويا، ونشأت فروع للأزهر في كافة أنحاء مصر ضمت كليات لأصـول الـدين والشريعة والقانون واللغة العربية، ووصلت طاقة اسـتيعاب مدينة البعوث إلى حوالي ثلاثة آلاف مسـلم وافـد مـن ٦٥ دولة، واتسعت قاعدة التعليم الأزهري في المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية، وبلغ عدد المدارس الابتدائية الأزهرية سنة ١٩٧٠ أكثر من ١٨٣ مدرسة ضمت ٦٢٤ و٦٩ تلميذًا، وبلغ عدد المدارس الإعدادية الأزهريـة ٦٩ معهـدا سـنة ١٩٧٠ بينما كان الرقم ١٩ معهدا فقط سـنة ١٩٥١، وبلـغ عدد المدارس الثانوية الأزهرية ٣٤ مدرسة سنة ١٩٧٠ بينما كان عددها ١٤ فقط سنة ١٩٥٢، وأنشـئت معاهـد دينيـة للفتيات، وقدم دعم هائل من الدولة لكتاتيب تحفـيظ القـرآن الأهلية المنتشرة في كافة أنحاء مصر [١٠٥].

وتم إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، بعد أن ظهر تعثر تجربة سابقة حملت اسم "المؤتمر الإسلامي" عام ١٩٥٤ واختير أنور السادات سكرتيرا لها، ونجحت تجربة المجلـس الأعلى نجاحا باهرا، وامتد نشاطها إلى جميع أرجاء الـوطن

العربي والعالم الإسلامي، واستهدفت التعريف بالإسلام وإحياء التراث الإسلامي وإعداد بعثات الوعظ والإرشاد وإنشاء ودعم شبكة واسعة من المراكز الإسلامية؛ كنقط تجمع للجاليات المسلمة في عواصم الغرب الكبرى، وخلال شهر واحد فقط بعد إنشائه – من يوليو ١٩٦٠ إلى يوليو ١٩٦١ – تم توزيع أربعة ملايين نسخة من مطبوعات المجلس الدينية والفقهية وثمانية آلاف نسخة من القرآن المرتل، وسبعمائة ألف أُسطوانة صلاة في كافة أنحاء العالم الإسلامي [(١٠٦)] وتم تسجيل الأذان وكيفية الوضوء والصلوات الخمس باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والإسبانية والأوردية والإندونيسية والسواحلية والفولانية والبرتغالية، على سبع أُسطوانات بلاستيك، يضمها غلاف يسهل استعمالها على مختلف أجهزة الـ "بيك أب"، وعملت لجان المجلس الفرعية بنشاط وافر، وأصدرت لجنة القرآن المرتل مصحفًا مرتلاً "برواية حفص" مكونًا من ٤٤ أسطوانة ومصحفًا "برواية ورش" مكون من ٦٨ أسطوانة و"المصحف المعلم" من ٧٥ أسطوانة؛ كل جزئية في ٥ أسطوانات، وأصدرت لجنة القرآن والحديث "المنتخب في تفسير القرآن

الكريم"، وكتاب "القصص الهادف" في سورة الكهف، والقرآن والطبائع النفسية و "كتاب الإمام فخر الدين الرازي"، وكتاب "الأحاديث القدسية"، والمنتخب من السـنة فـي ٨ أجـزاء، وأصدرت لجنة التعريف بالإسلام ٥٦ كتابا حتى عام ١٩٧٠، وأصدر المجلس مجلة "منبـر الإسـلام" باللغـات العربيـة والإنجليزية والفرنسية والإسبانية، وأصـدر سلسـلتين مـن الكتب؛ أولاهما بعنوان: "كتب إسـلامية" والثانيـة بعنـوان "دراسات في الإسلام"، وترجمت الإصدارات كلها باللغـات الحية ولغـات شـعوب قـارات أفريقيـا وآسـيا وأمريكـا اللاتينية[١٠٧].

ونكتفي بالمثالين؛ فالممارسات المشابهة تكاد لا تقع تحت حصر، ونسأل: هل هذا سلوك دولة وصفت بأنهـا ملحـدة، أو جاهلية أو تتنكر للإسلام؟ مجرد سؤال استنكاري!..

وأهمية مثالي الأزهر ومجلس الشئون الإسلامية بالـذات، أنهما عملان أنشأهما ورعاهما مركـز الدولـة الموصـوف بالعلمانية، وربما يرى البعض أن تطوير الأزهر اسـتهدف إلحاقه بالدولة، ونرد "بأن تطوير الأزهـر كـان بالأسـاس توسيعا لنطاق وظيفته المجتمعية، وإن قادة الجامعة الدينيـة

الرائدة على عهد عبد الناصر، لم يكونوا رجالاً ضعافًا؛ فقـد ظل الشيخ محمود شلتوت إماما للأزهر في أزهـى سـنوات المرحلة الناصرية، والشيخ شلتوت هو أعظم مجدد ديني في تاريخ الأزهر منذ رحيل الإمام محمد عبده، أمـا المجلـس الأعلى للشئون الإسلامية؛ فقد احتل منصب سكرتاريته رجال من نوع الشيخ محمد الغزالي الفقيه المجدد، وأحد قادة تنظيم "الإخوان" في السابق، ثم إن السلطة في الإسلام سلطة مدنية لا يصح أن تخلق في مواجهتها سلطة رجال دين، وفتـاوى رجال الأزهر والشئون الإسلامية – في أغلبها – مع التغيير الاجتماعي وضد الصهيونية، ولا يجوز عليها وصف فتاوى السلطان، أو أنها صدرت بأمر عبد الناصر مـع مخالفتهـا لصحيح الدين!

بقيت نقطة مهمة لها صلة بقضـية العلمانيـة وبقضـية الناصِرية أيضا، إنها تخص حـق المواطنـة، والناصِـرية بانطلاقها من المبدأ القومي، تؤكد المساواة التامة بين العرب جميعا؛ مسلمين ومسيحيين، وغيرهم في الحقوق والواجبات، والفقه الإسلامي الصحيح المتفاعل مـع المتغيـرات بسـند المساواة، أما أغلب جماعات "الإسلام السياسـي" فتـرفض

المساواة وتطلُب عقد الذمة ودفع الجزيـة، وتحـول غيـر المسلمين إلى مواطنين من الدرجـة الثانيـة، أو مـا هـو أدنى[١٠٨].

وقد كان من أول إنجازات الناصرية، أنها ألغـت ازدواج التقاضي أمام المحاكم الشرعية والمجالس المِليـة القبطيـة، ووحدت التقاضي أمام محاكم وطنية، وألغـت بـذلك أوقـح مظاهر التدخل الأجنبي بحجة حفظ حقوق المسيحيين. وأنهت تفرقة لا معنى لها بين مسلمي مصر وأقباطها، كما حافظـت الناصِرية على تقاليد استقرت قبلها، وأكدت حريـة العقائـد الدينية ووحدة الانتماء الوطني، ولم تشهد المرحلة الناصِرية أبدا ظاهرة الفتن الطائفية، رغم أن الكتب والمجلات الدينية؛ إسلامية ومسيحية، صـدرت بكثافـة غيـر مسـبوقة فـي الخمسينيات والستينيات، والسبب باختصـار – كمـا يقـول المؤرخ د. يونان لبيب رزق –: "إن الناصِـرية اسـتطاعت بمهارة أن توظف الوجه المضيء والحقيقي للـدين لخدمـة مواطنيها، بدلاً من جعله أداة للإرهاب والقهر والتسلط" [١٠٩] وبلغت الوحدة الوطنية حدا أزعج المتربصين بها من القـوى الاستعمارية، وتعجب فيه مـن مسـالمة الأقبـاط وتأييـدهم

لعبد الناصر" رغم أن القومية العربية التي يترنم بهـا نظـام عبد الناصر، هي صِنو مرادف للإسلام، ورغم أن الناصِرية هي الإسلام بدون الإخوان المسلمين".

وقضية المساواة المواطنية من عدمها ليست هينـة، إنهـا تمس – مثلاً – مسيحيين يبلغ عـددهم نحـو (١٠ %) مـن سكان الوطني العربي، ثم إنها تؤثر في القدرة علـى تمتـين النسيج الاجتماعي، في مواجهة الاختراقـات الاسـتعمارية والتبشيرية، واختلاف الناصِـرية مـع جماعـات الإسـلام السياسي بشأنها يقدم دليلاً آخر على الفارق الملمـوس بـين معنى التوفيق الفعال، ومعنى الموروث الجامد باسم الإسلام.

أما هل تتفق المساواة المطلوبة مع الإسلام؟ فـأظن أنهـا تتفق، ليس بمنطق المصـلحة الفقهـي وقاعـدة (لا ضـرر ولا ضرار)، ولكن أيضا لأنها تتفق مع توجيه الشرع الحاكم في القرآن والسنة النبوية، ولست أفتي بغير علم، وإنما أترك الأمر لأصحابه، يقول الدكتور محمد سليم العوا: "إن القاعدة العامة وضعها الرسول - صـلى الله عليـه وسـلم - فـي صحيفة المدينة، وهي أن لغير المسلمين نفس الحقوق وعليهم نفس واجبات المسلمين"، أما "الجزية".. فقد فُرِضت بدلا لعدم

مشاركة المسلمين في الدفاع عن دار الإسـلام، والصـحابة والتابعون أسقطوها عمن شارك منهم في القتال، أما بالنسـبة للنص القرآني المقرر للجزية "حتى يعطوا الجزية عـن يـد وهم صاغرون" (سورة التوبة: ٢٩)، هنا يضيف د. العـوا: أن أمر ذلك النص يشبه أمر النص المعدد لمصارف الزكاة، وقد أجمع الصحابة في عهد عمر على إسقاط سهم المؤلفـة قلوبهم، رغم أنه ورد بنص القرآن، وقال الفقهـاء إنـه رأي سديد "لأن للحكم علة دار معها؛ فحيث توجد يوجـد الحكـم، وحيث تنتفي ينتفي الحكم" [١١٠] وقد اختلفت الظروف وأصبح الجميع مسلمين وغير مسلمين يشاركون واجب الجندية، ومن ثم؛ فلا معنى لفرض الجزية، وينقل المفكر والمستشار طارق البشري عن الشيخ عبد المتعال الصعيدي قوله: "يقيني أنـه بفتح باب الاجتهاد؛ يمكننا التوفيق بين الحكم الديني والحكـم القومي؛ لأنه لا يلزم أن يكون هناك خلاف بينهما، والإسلام ينظر إلى أبناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على أساس أن لهم ما لنا، وعليهم ما علينا، وفي هـذا الأسـاس تجتمع الحكومة الإسلامية والحكومة القومية، وهذا هو طريق جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده" [١١١]، ويدعو البشري إلى

مراجعة الاجتهادات الفقهية المتقادمة التي تمنع غير المسلمين من تقلد وظائف الإمامة (الرئاسـة) أو القضـاء أو إمـارة الجيش، وحجته: أن شروط ممارسة تلك الوظـائف تغيـرت كثيرا في عصرنا، وحدث تفتيت وتوزيع للسلطات، وحلـت الهيئات محل الأفراد في اتخاذ القرارات [١١٢]، وخاصـة إذا ما تم الأخذ بالأساليب الديمقراطية في بناء الدولة، وعلى نحو يمكن من المساواة التامة بين المـواطنين جميعـا؛ مسـلمين وغير مسلمين.

ساعتها، تسقط دعوى العلمانية؛ فالإسلام الحق مع التمييز – لا الفصل – بين الدين والدولة، والإسـلام الحـق أكبـر ضمانة لحقوق المساواة بين مواطنينا جميعا.

٣ / ٣- جانب آخر من الصورة.. إنه قضـية "تطبيـق الشريعة" وهنا تحتاج الناصِرية إلى نوع من "إعادة النظر".

لا أعني هنا قضية النظام الإسلامي؛ فالكل يسـلم بـدور دنيوي للدين الإسلامي، لكن التقديرات تختلف حول حـدوده، ثم إن الطبيعة الحاكمة للنظام الإسلامي من العموم؛ بحيـث تصلح لكل زمان ومكان، وطبيعي أن تختلـف الصـياغات النظامية والآليات التطبيقية حسب الانحيازات الأيديولوجيـة

والفقهية والاجتماعية، لكن ما يبقى محصنًا ضد الاختلاف هو "الجانب القانوني المجتمعي في الشريعة" خاصة ما ورد بنص القرآن والسنة النبوية المتواترة قطعية الدلالة.

وأظن أن الناصِرية يجب أن تنحاز إلى تطبيق "الشريعة القانونية" إن جاز التعبير، ليس فقط من منطلق ديني اعتقادي ولا فقط من منطلقها التوفيقي بين الموروث والعقل، بل أيضا من منطلقها الاستقلالي والشعبي.

فالعودة لتطبيق "الشريعة القانونية" جانب مكمل للاستقلال عن الآخر الغربي، فقد فرض علينا الأخذ بالتشريع الغربي مع الغزو الاستعماري، وليس في الأخذ بشريعة الإسلام القانونية ما يجرح مشاعر العرب غير المسلمين، أو يخل بمبدأ المساواة، وليس في الأمر إكراه في فرض دين على غير المتدينين به، ولا إخلال بمبدأ حرية العقائد، وهو مبدأ إسلامي مصون؛ فالشريعة القانونية ملك لأمتنا جميعها على اختلاف الأديان، والنظام القانوني المستمد من الشريعة يجسد عبقرية أمتنا في القانون، والعرب المسيحيون أولى بقانون الشافعي من "قانون نابليون غير الديني"، إنها صيغة الإسلام الحضاري التي يرث تاريخها المسلمون والمسيحيون معا،

يقول المطران اللبناني جورج خضر "حضارة أوروبا هي حضارة الأوروبيين، وأنا لم أساهم فيها، إنها في أفضل حال العروس، ولكني لست أباها، قد أتذوق أوروبا، ولكني لا أكونها، وإذا استهلكت ما تنتج؛ فهي لا تفتخر بذلك، وقد أفتخر، إنما هي تفخر بما تنتج، وهذا ثمن اجتهادها هي، غير أني على هذه الأرض ابن الحضارة التي توالت عليها منذ فجر التاريخ، وورثتها جميعا الحضارة العربية الإسلامية، وأنا في قلب هذه الحضارة منذ بزوغها، ورافقتها، وفي القرون الأخيرة علمتها" (١١٣)، ولو كان لدى المسيحية شريعة قانونية تقابل شريعة الإسلام؛ لجاز الاعتراض دفاعا عن مبدأ المساواة، لكن الحقيقة أنه لا يوجد شيء من ذلك؛ فالمسيح – كما يقول الأب القِبطي "متى المسكين" – لم يهتم أبدا بتشريع قوانين مدنية، ولم يجمع قط ولم يخلط أبدا، بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر، وقد رفض ملك الأرض، وإن محاولة الكنيسة الاهتمام بالأمور الزمنية باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكًا على الأرض" (١١٤).

والعودة لتطبيق الشريعة القانونية مطلب شعبي جهير، ويؤيدها المسلمون وقطاعات متزايدة من المسيحيين،

والدراسات الاستطلاعية القليلة التي أجريـت، تظهـر تلـك الحقيقة، وقد أجرى (المركز القومي للبحـوث الاجتماعيـة والجنائية بالقاهرة) سنة ١٩٨٢ استطلاعا للرأي العام حـول "تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على جرائم الحدود"، واختار القائمون بالاستطلاع عينة من الجمهور العام، بلـغ عـددها ٣٤٢٧ شخصـا مـنهم ٩٣,٣ % مسـلمين و٦,٧ % مـن المسيحيين، وتلك نسبة مقاربة للتوزيع السكاني حسب الديانة بأرقام تعداد ١٩٧٦، وكانت النتائج كالتـالي: بلغـت نسـبة الموافقة بدرجاتها المختلفة (موافق جدا – موافق بدرجة فوق المتوسط – موافق بدرجة متوسـط) ٩٦,٢ % مـن العينـة الكلية، وفي عينة المسلمين على حدة بلغت نسبة المـوافقين ٩٨ % في مقابل ١,٣ معارضين و٠,٧ % محايدين، بينمـا وافق ٦٣ % من عينة المسيحيين وعارض ٣١ % ووقـف ٦ % على الحياد، وكانت الغالبية مع التطبيـق التـدريجي لأحكام الشريعة، فقد وقف مع التدرج – لا التطبيق الفـوري – من المسلمين ٦٩ % والمسيحيين ٦٨ %، أكثر من ذلـك يظهر الاستطلاع – وهـو مـا يجـب أن يسـتثير اهتمـام الناصريين بالذات – أن ٩٠ % من القوى العاملة يؤيـدون

بشدة تطبيق أحكام الشـريعة، وأن ٨٣ % مـن الكتـابيين والطلاب يؤيدون بشدة، وتنخفض النسبة قليلاً لدى الإداريين والمهنيين [١١٥].

إذن، فتأييد تطبيق "الشـريعة القانونيـة" واجـب علـى الناصريين، واجب من منطلق ديني وحضاري، وواجب من منطلق استقلالي، وواجب من منطلق شعبي، وواجب بالجملة اتساقًا مع صيغة التوفيق الفعال المميـزة لتـاريخ وحركـة مستقبل الناصرية.

لكن التساؤل يبقى عن مدلول هـذه الشـريعة القانونيـة ومزاياها وحدود تناقضها مع الوضع القانوني القائم؟

ولا بد – أولاً – من التمييز بين "المقدس" و"الوضعي"، أو بين "الشريعة" و"الفقه" بمعنى آخر؛ فالشريعة – كمـا يقـول د. محمد عمارة – "دين وليسـت دنيـا، ثوابـت وليسـت متغيرات، ومصدرها الوحي لا الـرأي والاجتهـاد، والفقـه الإسلامي في المعاملات، هو ما نعنيه الآن عندما نتحدث عن القوانين الإسلامية، وموضوع الفقه الإسلامي متميز تماما في الطبيعة والمجال عن الشريعة الإسلامية، وعلى حين رأينـا علماء الإسلام ينبهون على أن الشريعة وضع إلهي وجدناهم

ينبهون على أن الفقه ليس كذلك؛ إذ هو كما يقول الجرجاني: "علم مستنبط بالرأي والاجتهاد ويحتاج إلى النظر والتأمل"[(١١٦)].

ومن ثم لا يجب أن يخلط معنى الشريعة مع معنى الفقه الوضعي العقلي غير الملزم دينيا، وتلك التفرقة واجبة؛ حتى لا تختلط الأوراق، وأصول الشريعة هي: القرآن والسنة والإجماع والقياس، والإمام أبو حامد الغزالي يستبدل العقل بالقياس في جعله من أصول الشريعة؛ فالقياس هو نوع من الاجتهاد، والإجماع هو الآخر ليس بمنأى عن سلطان الاجتهاد، والسبب: أن الإجماع الثابت يستلزم الإجماع النطقي بين الفقهاء لا الإجماع السكوتي المختلف فيه، وهذا الإجماع الثابت لا يشمل سوى مسائل محصورة من الفقه، لا يمنع استمرار ثباتها قدرة الشريعة على التطور مع اختلافات الزمان والمكان والظروف، والإجماع ينسخ مع تبدل المصلحة، ولا يبقى ثابتًا سوى النص القرآني قطعي الدلالة والسنة المتواترة قطعية الورود قطعية الدلالة، وتلك الأخيرة لا تشمل سوى عدد محدود من الأحاديث النبوية[(١١٧)].

وفي مجمل النص القرآني، فإن مائتي آية فقـط تتضـمن أحكاما تشريعية، والمقصود هنا ليس أحكام العبـادات، بـل أحكام المعاملات، ومنها أحكام الأحوال الشخصية؛ كشـئون الزواج والطلاق والمواريث والوصية، ومنها أحكام الجنايات والحدود وهي أربعة: حد السرقة (وهو قطع اليد)، حد القذف (وهو الجلد ثمانين جلدة)، وحد الزنا (وهو الجلد مائة جلدة)، وحد الحرابة (وهو القتل والصلب أو النفـي مـن الأرض)، وأضيف لها حدان: هما حد الـردة وقـد ورد فـي حـديث للرسول، وعقوبة شارب الخمر وهي "تعزيرية" اسـتخرجها الإمام علي بن أبي طالب قياسا على حد القـذف، أمـا فـي المسائل المدنية؛ فلم يتضمن القرآن سوى آية واحـدة هـي ﴿**وَأَحل اللهُ الْبيع وحرم الربا**﴾ (سورة البقرة: ٢٧٥)، وهـي التي يدور بشأنها جدال فقهي شديد حول فوائد البنـوك فـي عصرنا، وثمة نصوص قرآنية أخرى ذات طـابع تشـريعي مثل الآية ﴿ **يا أَيها الذِين آمنُوا كُتِب علَيكُم الْقِصاص فِـي الْقَتْلى ...**﴾ (سورة البقرة: ١٧٨) (١١٨) وأحكام الحدود فـي الشريعة تثير الجدل، فتطبيقها ملازم الـنص القرآنـي، لكـن الممارسة والاجتهادات الفقهية وضعت شروطًا لتطبيقها، فحد

السرقة – مثلاً لا يطبق إلا إذا أخذ المسروق من حرز أو أن يكون المسروق مالاً متقوما، وألا تكون للسارق حاجة إليـه، وألا تكون فيه "شبهة ملك" أي أنه لا حد على من يسرق من أموال الدولة – مثلاً – لأن له فيها شبهة ملك، واتفق جمهرة الفقهاء القدامى على أن حد السرقة لا يطبق فـي الخطـف والنهب والاختلاس. وفيما يتعلق بالزنا؛ فقد اشترط الفقهـاء لإثبات الجريمة شهادة أربعة شهود عدول يرون الفعـل رأي العين من أوله إلى منتهاه، وبحيث لا يمر الخيط بين الرجـل والمرأة، وتلك شروط يستحيل توفرها فـي أغلـب حـالات الزنا[١١٩].

ومع الاتفاق على مبدأ تطبيق "الشريعة القانونية" فلا بـد من مراعاة أربعة اعتبارات:

أولها: أن الأصل هو التسليم بالنص القطعي مع الإيمـان بالعقل والتطور، وقد تطورت الحيـاة الاجتماعيـة للمسلمين وغيرهم كثيرا منذ تم إغلاق باب الاجتهاد قبل عشرة قرون، وجدت جرائم بلا حصـر، ولـم تتطرق إليها بالطبيعة كتب الفقه المتداولة ومذاهبـه الكبرى، وثمة قاعدة في النظام العقابي للإسلام هي

قاعدة (التعزير) تتيح لولاة الأمور تـأثيم أي فعـل يرون فيه إخلالاً بالأمن وتقريرا عقوباته الملائمة، الصحيحة، وغلق باب الاجتهاد بعد الجمود النصي والمذهبية الضيقة يطغيان على ما عداهما، ومن ثم وجب فتح باب الاجتهاد من جديـد، وقـد وضـع القدماء شروطًا للمجتهد، أولهما: العلم بقواعد اللغة العربية، وثانيهما: العلم بأسباب النزول؛ حتى يمكن للمجتهد تمييز وفهم الأصول، ونحسب أنه لا بد من إضافة شرط ثالث هـو الـوعي بمصـالح الأمـة والانتساب إلى أغلبيـة الشـعب؛ فحيـث توجـد المصلحة العامة فثم شرع الله، وبدهي أن المجتهدين الجدد – من القضاة وعلماء الدين – لـن يكونـوا أصحاب مذاهب فقهية جديدة، بل هم خبراء يـدور عملهم في نطاق السلطة المدنية التي هي الأصل في الإسلام؛ شرط تمتعها بالتأييد الشعبي.

ثانيها: أن تطبيق الشريعة القانونية لن ينسخ على الفـور نظامنا القانوني القائم، فلا بد من التدرج من جهـة، ولا بد من إعداد أجيال متمرسة بالتفقه في الشريعة،

ولا بد من الوعي بالتحول الذي جرى لأنساق مـن البناء القانوني الغربي في بلادنا، فقد تطورت فـي مصر مدرسة فقه قانوني على مدار قرن ويزيد منذ فرض "كود نابليون" سنة ١٨٨٣، ودخلت كثير من قواعد الفقه الإسلامي في بنائنـا القـانوني العـام؛ فهناك التشريع المدني الـذي صـدر عـام ١٩٤٨ واستغرق إعداده أكثر من عشرين سنة، وتضـمنت مذكرته الإيضاحية "تأصيلاً لكثير من القواعد فـي فقه الشريعة الإسلامية". ثـم إن جميـع الأحكـام المتعلقة بالأحوال الشخصية بقيت مأخوذة نصا من القرآن الكريم والسنة النبوية والمبادئ المشتركة بين مذاهب الفقه الأربعة، ومعنى ذلك كلـه، أن نقطـة البداية هي تنقية القـوانين القائمـة ممـا يخـالف الشريعة، وأحسب أن تلك النقطة صارت مسلما بها لدى أغلب اتجاهات النخبة، وأغلب الجمهور.

ثالثها: أن الميزة الكبرى لقضية العودة إلى الشريعة، فوق الاتساق مع ديننا الخالق لوجودنا القـومي العربـي والمميز لخصائصنا الحضارية، أن قوانين الشـرع

الإسلامي تتناقض في جوهر نظريتها الحاكمة مـع قانون نابليون الذي فرض علينا تطبيقـه؛ فقـانون نابليون يعرف الحق إقرارا به (الحق في الحريـة، الحق في المساواة، الحق في التملك.. إلخ)، وسواء توفر لصاحبه – كما يقول د. عصمت سيف الدولة – مضمون الحق فعليا أم لا، أما الشرع الإسـلامي فلا يعرف الحق إلا على مضمون عيني يمارسـه صاحبه فعليا، وقانون نابليون يطلق تملـك الأرض دون حدود، والشرع الإسلامي يقصر ملكية الأرض على الانتفاع دون الرقبة، وقانون نـابليون يطلـق حرية استخدام الحقـوق دون قيـود، ولـو أتلفهـا الاستعمال، أما في الشرع الإسـلامي؛ فاسـتخدام الحقوق ليس مطلقًا، وتقيده مصالح المجتمع، وقانون نابليون يحمل مرتكب الفعل الضار الفاعل المباشر وحده مسئوليته تعويض المضرور، أمـا الشـرع الإسلامي فيحمل الفاعل غير المباشر (المتسبب في الضرر) مسئولية التعويض مع الفاعـل المباشـر، وفي بعض الحالات دونه، وقانون نابليون لا يحمي

المغفلين، أما الشرع الإسلامي؛ فيحمـي ذا الغفلـة المغبون أو ضـحية الغـش والتـدليس، وقـانون "نابليون" يجيز الربا والإسلام يحرمه(١٢٠).

رابعها: أن الشريعة القانونية لا تؤتي ثمارها المرجـوة، لو طبقت في عزلة عن كافة جوانب البناء السياسي والاقتصادي والاجتماعي. إنها بذلك تفقـد شـروط تطبيقها من الأصل، وقد أوقف سيدنا عمر – مـثلاً – تنفيذ حد السرقة في عام الرمادة، واتفق بذلك مع صحيح الإسلام، والسرقة من مـال الدولـة مـثلاً توجب تطبيق الحد، وربما التزيد فيه أكثر من سرقة الأفراد، وتوفير كامل حقوق الإنسان يتيح أفضـل مناخ لتطبيق الشريعة، والعدل في التوزيع وتـوفير حد الكفاية الإنتاجية لكل مواطن يحاصر الجريمـة في منابعها، وكل ذلك لا يتحقق بغير مناخ نهضـة شامل يزيح السراب الثقافي، ويكشف كما يقـول د. أنور عبد الملك – ذلك الوهم المتأصل في عقـول وقلوب العديد من المثقفين العـرب والـزاعم أنـه لا جودة إلا في الغرب، ولا تطور إلا بالسير فـي

دروب الغرب، (إنهم في الواقع عملاء حضـاريون للغرب) أعود وأكرر: تطبيق "الشـريعة القانونيـة" يضيف إلى المبـدأ الناصـري، ويثبـت إمكاناتـه الأفضل في "التوفيق الفعال"، إنه عنوان على أصالة استقلالية الناصرية، وحسها "الشعبي".. وتقـدميتها أيضا.

٤) الاشتراكية مع الله:

١ / ٤- كان الشهيدة آية الله طالقاني – أحد زعماء ثورة الخميني الإيرانية – يرفع شعار "الاشتراكية مع الله"، وكـان عبد الناصر يرفع شعار "العدل شريعة الله".

وقد وصف طالقاني – وهو مرجع ديني شـيعي – بأنـه ناصري، ولم يكن في الوصف مبالغة أو تحريف للكلام عـن مواضعه.

والغريب، أن جماعات الموروث الجامد. تدمغ اشـتراكية عبد الناصر بالكفر، وتتهمها بالماركسية أو الشيوعية؛ فهـل هذا صحيح؟

أظن أنه ينبغي – أولاً – أن نعـرف معنـى اشـتراكية عبد الناصر، وأن نرصد بعض ملامحها الأساسـية، كـان عبد الناصر يعلن دائما خلافاته مع الماركسـية وتطبيقاتهـا، اختلاف مع ماديتها الجدلية بإيمانه بالتوحيد الـديني، وإيمانـه بمحورية الدور الإنساني في التطور، واختلفَ مـع الماديـة التاريخية في إيمانه بالتمييز القومي الحضاري وعدم اعتبـار الصراع الطبقي قوة دافعة وحيدة للتاريخ، ولم يسلم بالتقسـيم الخماسي ذي المنشأ الأوربـي لتطـور التـاريخ البشـري (المشاعية – البدائية – العبودية – الإقطاع – الرأسـمالية – الشيوعية بعد مرحلة انتقال اشتراكي) ولم يؤمن عبد الناصر أبدا بيوتوبيا المجتمع الشيوعي، وأكد أن ما بعد الاشـتراكية هو "المزيد من الاشـتراكية" لا الشـيوعية، واختلـف مـع تطبيقات النظام الاشتراكي المشتق تاريخيا مـن الماركسـية في: رفضه لديكتاتورية الطبقة العاملة، أو أن يكون مجـرد وجود ملكيات خاصة، نافيا للاشتراكية وأكد بالمقابـل علـى مفهوم الشعب العامل، ووجود مِلكيات خاصة صغيرة في ظل النظام الاشتراكي وفي مجال الزراعة بالذات.

ولم تعن خلافات عبد الناصر الماركسية، أنه أنكر وحـدة الخصائص الجوهرية للاشتراكية كنظام اقتصادي حديث، أو أنكر ضرورة التخطيط المركزي الشامل والملكية الاجتماعية لأدوات الإنتاج بالعكس كان دائما يؤكد وحـدة الاشـتراكية، ويؤكد وحدة القيمة الأساسية التي تصدر عنها وهـي "منـع استغلال الإنسان للإنسان وتصفية الفوارق بين الطبقات"[(١٢١)]، واعتبر ذلك كله مشتركًا إنسانيا عاما، وإن اختلفت التطبيقات والخصائص القومية والدينية.

ولم تكن اشتراكية عبـد الناصـر نوعـا مـن الانتقـاء الاختياري، بل كانت حلاً حتميا "لمشكلة التخلف الاقتصـادي والاجتماعي وصولاً ثوريا إلى التقدم، حتمية فرضها الواقع، وفرضتها آمال الجماهير، وفرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم" وليس مطروحا أمام البلدان المختلفة - ونحن منها - إمكانية النمو بالطريق الرأسـمالي، سـوى بارتبـاط بالاحتكـارات العالمية التي تجر الوطن إلى حظيرة التبعية [(١٢٢)] ومـن ثـم تطابق مفهوم التنمية المستقلة وفض روابط التبعية مع مفهوم اشتراكية عبد الناصر.

واشتراكية عبد الناصر تؤكد على قيادة القطاع العام القوي والقادر والمملوك للشعب لعملية التنمية المستقلة، وعلى وجود قطاع خاص يخضع لدواعي واشتراطات خطة تنمية شاملة.. تصوغها إرادة وطنية تُهيمن على مراكز القرار السياسي والاقتصادي؛ فالتخطيط الكفء هو الطريقة الوحيدة التي تضمن استخدام جميع الموارد الوطنية المادية والطبيعية والبشرية بطريقة عملية وعلمية وإنسانية؛ لكي تحقق الخير العام لجموع الشعب" ولا تخطيط فعال "دون سيطرة الشعب على كل أدوات الإنتاج وتوجيه فائضها طبقًا لخطة محددة"(١٢٣).

والتأميم في اشتراكية عبد الناصر، ليس مجرد عقوبة تحل برأس المال حين ينحرف، إنه الوسيلة المثلى للسيطرة وإقامة الملكية الاجتماعية لهياكل ومفاتيح الإنتاج الرئيسية، وبخاصة في قطاعات الصناعة والتجارة والمال، أما الحل الاشتراكي لمشكلة الزراعة، فيعتمد على أساسين: "زيادة عدد ملاك الأرض الزراعية وإتاحة حق ملكية الأرض لملايين الفلاحين، ثم تدعيم ملكية الأرض بالتعاون وتحويل اقتصاد

الملكيات الصغيرة من اقتصاد ضعيف إلـى اقتصـاد قـوي بالتوسع المستمر في التعاون والتجميع الزراعي" [١٢٤].

واشتراكية عبد الناصر ليسـت نوعـا مـن الإصـلاح الاجتماعي أو الحلول الوسط "إنها القضاء على الإقطاع كلية واستغلال رأس المال الكلية وتصفية الفوارق الطبقية"، وهي اشتراكية علمية ليس فقط؛ لأنها تقوم على العلوم والتخطيط، ولكن أيضا لأنها تقوم على الوعي بالتناقضات الرئيسية التي لا حل لها إلا بالتصادم مع الرجعية، وبالتناقضات الثانوية في إطار قوى الشعب العاملة التي تحل ديمقراطيا في إطار مـن الوحدة الوطنية" [١٢٥].

واشتراكية عبد الناصر تؤكد على قيمة العمـل باعتبـاره محددا للقيمة الإنسانية وللمكانة الاجتماعية والعائد الاقتصادي وفقًا لمبدأ "لكل بحسب عمله"، وعلينا أن نقضي علـى أيـة امتيازات تتجاوز حق العمل وقيمته في خدمة المجتمع، دون أي اعتبار آخر، و"المساواة في الاشتراكية هي مساواة فـي الفرصة المتكافئة بعد تصفية الامتيـازات الطبقيـة، وبعـد الفرصة المتكافئة لكل مواطن، فإن كل مواطن هو الذي يحدد بنفسه وقدراته الذاتية ودوره في المجتمع، ومقدار ما يحصل

عليه من هذا المجتمع" ولا يعني التركيز على قيمة العمل نفي حق الإرث؛ فالإرث "شرع سماوي وقطعة من الطبيعة البشرية ذاتها، لكننا نريد أن يصبح الإرثُ في الكفاية، وليس في الحاجة" [١٢٧].

واشتراكية عبد الناصر – أخيرا – لا تتحقق إلا بنقل السلطة إلى تحالف الشعب العامل؛ فالسلطة السياسية هي أداة الشعب في إحداث التغيير الاجتماعي [١٢٨]، والارتباط عضوي بين الديمقراطية والاشتراكية" حتى ليصدق القول بأن الاشتراكية هي ديمقراطية الاقتصاد، وأن الديمقراطية هي اشتراكية السياسة" [١٢٩] "وديمقراطية الاشتراكية هي ديمقراطية الشعب العامل الذي له الحق في ناتج عمله، وله الحق في بلاده" [١٣٠].

تلك بعض ملامح اشتراكية عبد الناصر، وهي تقوم في بساطة على الكفاية في الإنتاج والعدالة في التوزيع، توسيع قاعدة الثروة الوطنية ثم نصيب عادل من الثروة الوطنية لكل بحسب عمله. ولا تناقض بينها أبدا وبين الإسلام بالعكس ثمةَ اتساق كامل، إنها اجتهاد وطني استقلالي متفاعل مع العصر ومتصل في روحه بأنبل مراحل التاريخ الإسلامي، والإسلام

ليس ضد التأميم، وثمة حديث نبوي مشهور "الناس شـركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار" وفي قـول آخـر: "يضـاف الملح"، وقد كانت تلك هي المقومات الأساسية وأدوات الإنتاج الرئيسية في مجتمع النبوة وحجزت جميعهـا عـن ملكيـة الأفراد، والملكية في الإسـلام حـق لله والإنسـان مجـرد مستخلف فيها ونزعها مشروع إذا تخلفت عن أداء وظيفتهـا الاجتماعية، والإسلام ينهى عن اكتنـاز الأمـوال، ويبشـر المكتنزين بعذاب أليم، والإسلام يحرم الربا والاستغلال الذي يصنع الرأسمالية، والعمل قيمة مقدسة فـي الإسـلام وحـق وواجب، والإسلام لا يعترف بثروة إلا أن يكون مصـدرها عملاً أو ميراثًا، والله مع الشـعب الكـادِح، كـان المفكـر الإسلامي "علي شريعتي" يقول دائما: إن كل نص قرآني بـه لفظة "الله" يقصد بها "الشعب" فالله مع الشعب دائمـا، وضـد ثالوث الاستبداد والاستغلال والكهانة (١٣١).

لا نقول إن اشتراكية الناصِرية هي الإسلام، ولـيس فـي الإسلام صيغ نظامية تطبيقية. تقعد بنصوصه المقدسة عـن مقتضى الصلاح لكل زمان ومكان، إنها نتاج عقلي وضـعي اجتهادي يوافق قيم وضوابط الشرع الإسلامي، والـدليل: أن

كل اجتهاد صادق، مبرأ من شوائب الظلم والهوى الطبقـي، وحتى ولو أتى من جماعات الإسـلام السياسـية المعاديـة للناصرية، دار حوله النتيجة نفسِها.. وإن بصورةٍ مبهمة.

سيد قطب – قبل نكسته الفكرية في الستينيات – قال بعداء الإسلام للرأسمالية، ويوسـف القرضـاوي – فـي أواخـر الثمانينيات – قال بعداء الإسلام للظلم الاجتماعي، فماذا قـال قطب والقرضاوي - وهما ألمع رموز الإخوان بعد ظـاهرة حسن البنا؟

قال قطب في كتابه (العدالة الاجتماعية في الإسـلام): إن خلاف الإسلام مع الشيوعية، هو أنه يمدها بـالقيم الروحيـة الغائبة عنها (أو لم تقل الناصِرية ذلك!) واعتبر أن الإسـلام دين العدل الاجتماعي والمساواة البشرية الكاملـة، وقـال إن الزكاة وحدها ليست كافية لتحقيق العدل، وأن المجتمع لا بـد أن يسيطر بالملكية العامة على المياه والكلأ والطعام والوقود وليس للأفراد الحق في امتلاكها، وأكـد علـى أن الملكيـة الخاصة حق للمجتمع، وأن صاحبها مجرد "خولي" يـديرها نيابة عن الآخرين، وأضاف: أن حق الملكية فـي الإسـلام مرتبط بالمصلحة العامـة للمجتمـع، وأن الانحـراف عـن

المصلحة يوجب التأميم، إنه رأي يشبه رأي قائد إخواني سوري هو مصطفى السباعي، وقد أصدر السباعي في الستينيات كتابه المسمى: (اشتراكية الإسلام)، وأكد فيه: حق الدولة في التأميم بعد أخذ رأي الخُبراء الاقتصاديين.

قال سيد قطب ما قاله قبل الثورة، وقال مصطفى السباعي ما قاله وقت أن بدأ عبد الناصر تجربة التحول الاشتراكي، أما الشيخ يوسف القرضاوي فتحدث بعد ١٧ عاما من رحيل عبد الناصر، قال القرضاوي: إن الإسلام مع تقريب الفوارق بين الطبقات، وأن الإسلام مع توزيع الثروة وفق قاعدة الفرد وبلائه، وأن الإسلام مع تنمية الثروة الجماعية، ومنع تملك الأشياء الضرورية للمجتمع ملكية خاصة، وأن الإسلام مع تحريم الربا والاحتكار "وهما الساقان اللتان تقوم عليهما الرأسمالية الجشعة" [١٣٣] وأن الإسلام مع اعتبار العمل حقًا وواجبا، وبالطبع لم يقل القرضاوي: إن الإسلام مع اشتراكية الناصرية، رغم أنه – أي: الشيخ القرضاوي – قال ببعض مبادئها ونصوصها:

إذن.. فالأمر ليس خلافًا في الإسلام، إنه داء التعصب ومواريث الدم السياسي، ثم إن تلك النصوص بقيت مجرد

ملاحظات متفرقة، ولم تنتظِم في رؤية اقتصادية متكاملة تدفع عن "الإسلاميين" تهمة ممالأة الرأسمالية، وبقيت مجرد أقوال كذبتها أفعال الماضي والحاضر، ولا نصادر على المستقبل.

وفيما يخص المستقبل، ثمة دراسة مثيرة كتبها الأمريكـي "مالكولم كير" حول سيناريوهات مستقبل مصـر، وتصـور ثلاثة سيناريوهات: أن يستمر النظام الساداتي القـائم، أو أن يصعد السيناريو الإسلامي، أو السيناريو الناصـري، يقـول كير: إنه لو وصل الناصريون إلى السلطة "فسوف يغيـرون السياسة الاقتصادية تغييرا شاملاً، وسوف يعيدون السـيطرة للقطاع العام، ويعطون الأولوية لتخطـيط مركـزي يـديره الخبراء، ويستكملون تجربة التحول الاشتراكي، ويضـعون خططًا صناعية طموحة مماثلة لخطط الستينيات العملاقة" هذا ما سيفعله الناصريون فماذا عن الإسلاميين؟ يتوقع "كير" أن يصل الإسلاميون الراديكاليون – لا جماعة الإخوان – إلـى السلطة، ويتصور: "أنهم سـوف يقـرون الاسـتغناء عـن الاستيراد، ويركزون على تنمية الزراعة وصـناعة القطـن ويعتمدون تكنولوجيا تكثيف العمالة والتقشـف والمسـاواتية واللامركزية، على نحو ما فعل ماوتس تونج في الصـين".

ويضيف كير: "إن الطريـق مسـدود أمـام نمـوذج بتلـك الخصائص"، والسبب "أنه لا يناسب مصـر كبلـد ذي دور خارج حدوده، وأن النظام الإسلامي الراديكـالي سيضـطر لتغيير هويته، ويتحول من داخله إلى نظام ناصري، وسوف يغريه الاستثمار فـي المشـروعات الصـناعية الضـخمة، والتوسع في النواحي العسكرية" (١٣٤).

وربما بدت بعض توقعات "كير" مستبعدة، لكـن مغزاهـا يبقى مهما، إنها تثبت إمكانية تحول "إسلاميين" إلى اشتراكية الناصرية، هذا لو صدقت نواياهم في التغيير. شيء من ذلك يرد في دراسة استطلاعية فريدة في بابها، أُجريت الدراسـة على عينة من ٣٤ إسلاميا في السجون (٢٥) منهم ينتمـون لجماعة التكفير والهجـرة، (٩) ينتمـون لجماعـة الفنيـة العسكرية، ودارت أسئلة الاستطلاع حول برنامج ما أسـمِي بـ "الإرهابيين المسلمين" وكانت الإجابـات فـي الجانـب الاقتصادية ملفتة، "فهم مع تنمية معتمدة على الـذات، ومـع بناء صناعات أساسية، ومع عدم السماح للأفراد بالاحتكار أو السيطرة على الأنشطة الاقتصادية الأساسـية، ومـع حـق الحكومة الإسلامية في تأميم الممتلكات الخاصة متى تطلبـت

الحاجة، ومع تقديم مصلحة الجماعة على مصـالح الأفـراد تأكيدا لجماعية الإسلام، وهم يعتبرون تجربة ماوتس تـونج في الصين تطبيقًا للإسلام أكثر منهـا تطبيقًـا للماركسـية"، ويعلق محرر الاستطلاع قائلاً: إنها مجموعة مبـادئ تشـبه اشتراكية الرئيس عبد الناصر (١٢٥).

وفي تراث الممارسة والفقه الإسلاميين، ما يدعم التوجـه الاشتراكي عموما؛ فبعد الفتوحات الإسلامية الكبرى، رفض عمر بن الخطاب تقسيم الأرض المفتوحة بـين المحـاربين المسلمين، ووضع قاعدة الملكية العامة للأراضي الخِراجيـة، والأراضي الخراجية – كما يقول الماوردي صاحب "الأحكام السلطانية" – "هي كل أرض عامرة بشريا حال الفتح، أو كل أرض موات تم إحياؤها بماء الخراج" ويقصد بماء الخـراج: ماء الأنهار المفتوحة كدجلة والفرات والنيل. ويقول الإمـام مالك: "لا تقسم أراضي الخـراج، وتكـون وقفًـا يصـرف خراجها – أي: ناتجها – في مصالح المسـلمين"، وتعـارف الفقهاء المسلمون على أن أراضي الخراج لا يجوز توريثهـا أو بيعها من قِبل العاملين عليها؛ لأنها ليست ملكًا لهم، إنهـا ملكية عامة للمسلمين بكافة أجيالهم (١٣٦) ولم يعرف تـاريخ

العرب المسلمين – قبل الغزوة الاستعمارية الحديثة – تلك الملكية الفردية المطلقة والمقدسة، بل قامت أنماط الملكية على أساس التصرف والاستخلاف دون حق البيع أو التوريث أو التدمير، التي نص عليها قانون الرومان، ووجدت فقط أنماط من الملكية تراوحت بين ملكية الوحدة الاجتماعية (القبيلة أو العائلة أو القرية)، وملكية المشايخ أو ملكية الوقف العام لعموم المسلمين، وكانت العملية الإنتاجية تتم بطريقة (التسيير الذاتي) من قبل أهل الحل والعقد في المستويات المختلفة، ولم يسمح لأحد أن يدعي أنه يملك الأرض، وأن الآخرين عبيد أو أقنان لديه، ولا يجوز أن ينظر إلى تلك الأنماط من الملكية والإنتاج، على أنها محصورة فيما قبل الرأسمالية كما يذهب عدد من المفكرين الماركسيين، وهي لا تعوق الانتقال إلى مراحلَ اقتصادية أرقى؛ كالزراعة الآلية والتصنيع، مع الحفاظ على طابعها الجماعي.

إذن.. فاشتراكية عبد الناصر ليست نبتًا غريبًا مقطوع الصلة، لا عن الشرع الإسلامي، ولا عن التاريخ الإسلامي، بل هي خرجت على أنماط (الإقطاع) (والرأسمالية) المفروضة علينا فرضا، وانطلقت من خصائص واقعنا

الموصوف بالإسلام، مع الانفتاح على تجارب الآخرين دون النقل الآلي عنهم، إنها مرة أخرى: صيغة "التوفيق الفعـال" التي امتازت بها الناصرية.

٤ / ٢- وقضية الوحدة العربية مكون جوهري للناصرية. وهي تقوم على أساس من الوجود القومي التام للأمة العربية. ونظريات الوجود القومي متعددة، وفرضتها ظروف تاريخية بعينها كانت منطقتَي "الإلزاس واللورين" موضع نزاع طويل بين الفرنسيين والألمانيين، وترتب عليها ظهور نظرية ألمانية – نظرية "فيخته" – تركز على وحدة اللغة لأن أهل الإلزاس واللورين كانوا يتكلمون الألمانية، أمـا النظريـة الفرنسـية نظرية رينان – فتركز على إرادة العيش المشترك التي تحمل أهل الإلزاس واللورين على البقاء جزءا مـن فرنسـا، أمـا المدرسة الماركسية في القومية فقد صاغها سـتالين، كانـت الماركسية ترى في القومية وجودا طارئًا ومشروطًا بالتحول الاقتصادي – الطبقي إلى الرأسمالية، وتوحيد السوق القومي، ومن ثَم أضاف "ستالين" شرط الحياة الاقتصادية المشـتركة إلى عناصر وحدة اللغة والتاريخ والثقافة، ولم يكن سـتالين بذلك يراعي اعتبار كونه ماركسيا يؤمن بالفاعلية الاقتصادية

وحدها، بل كان يبرز ضم وإلحاق أمم أخرى تحت التكوين إلى روسيا؛ بأمل أن تَصهر الجميع وحدةُ الحياة الاقتصادية، وتغير روابط اللغة والتاريخ والثقافة، ويركز أبو القومية العربية الحديثة "ساطع الحصري" على عنصري وحدة اللغة والتاريخ، وثمةَ نظريات قومية أخرى تركز على وحدة الأرض؛ وطبقًا لأي من تلك النظريات أولها مجتمعة؛ فإن العرب يشكلون قومية واحدة وأمة تامة التكوين.

إذن.. فوجود الأمة العربية حقيقة علمية، لا يعوزها البرهان أو الإثبات، إنها وجود مصدق لمجمل المفاهيم القومية، وهو ما دفع عبد الناصر، إلى التركيز بالذات على تلك المكونات الحية الدافعة لتوحيد وخلق سلطة سياسية موحدة في الوطن العربي، ركز عبد الناصر على وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الألم ووحدة الأمل، وحدة التاريخ تربط الماضي بالمستقبل، ووحدة اللغة تصنع وحدة الثقافة والعقلية الجماعية، ووحدة الألم والأمل تشكل وحدة الأساس النفسي الاجتماعي، وتشكل وحدة المقاومة المشتركة لمشاريع الهيمنة والعدوان الخارجي، ووحدة الأمة العربية – في الخطاب والممارسة الناصِرية – ليست مجرد استعادة

لأوضاع كانت عليها قبل قدوم الغـزو الاسـتعماري، إنهـا حركة تغيير سياسي واجتماعي شامل، إنها ثورة تبلغ هـدفها التوحيدي "بالتحرير السياسي للوطن العربي من المسـتعمر الأجنبي، وتحرير المواطن من سلطة المسـتبدين الإقليميـين أعوان الاستعمار، وتحريـر الثـروات القوميـة وتصـفية الاستغلال بالتنمية المستقلة والتحرك الاشتراكي، والوحدة – لدى عبد الناصر – ليسـت هـدفًا محايـدا تجتمـع عليـه المتناقضات في حركة الصراع الاجتماعي، إنها هدف قـوى الشعب العربي العامل تسعى إليه بوحدة نضـالها وحركتهـا ووحدة طليعتها الثورية، ومصر – في التفكير الناصـري – هي الدولة النواة، ونقطة الارتكـاز فـي حركـة التوحيـد العربي[١٣٨].

ولا مسوغ لاصطناع تناقض مع القومية باسم الإسلام.

لا مجال لاصطناع التناقض، والقرآن الكريم لا يسند دعاة التناقض؛ فالقرآن لم يحصر مفهوم الأمة في نطـاق العقائـد الدينية فقط، والأمة في القرآن" هي كل جماعة يجمعهم أمـر واحد: دين واحد أو مكان واحد أو لغـة واحـدة أو زمـان واحد"، وليس يلزم في الأمة قرآنيا أن تكون جماعة بشـرية

فقد تكون من الطير أو من الحيوان [١٣٩]، والأمة في اللغة مصطلح تفرع عن المادة اللغوية "أم" وهي كل شيء يضم إليه ما سواه، جاء في القرآن الكريم: ﴿ **وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم**﴾ (سورة الأنعام: ٣٨) وجاء في القرآن: ﴿**قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك**﴾ (سورة هود: ٤٨) وهنا الأمم بمعنى الجماعات المتميزة من الطيور أو الحيوانات التي اصطحبها نوح في سفينة النجاة، والأمم في القرآن تتعدد في الزمان والمكان، يقول سبحانه: ﴿ **ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة**﴾ (النحل: ٩٣)، ويقول ﴿ **ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة**﴾ (الشورى : ٨)، ويقول: ﴿ **وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون**﴾ (يونس: ١٩) وقد وردت كلمة أمة في أربع وستين آية من آيات القرآن الكريم، وحملت دلالة التميز مع اختلاف مضامين التميز، ولم ترد بمعنى التمييز في العقيدة – على نحو قطعي – سوى في آيتين متجاورتين، قال تعالى: ﴿ **إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون**﴾ (سورة الزخرف: ٢٢)، وقال تعالى: ﴿ **إنا وجدنا**

آباءنَا على أُمةٍ وإنا على آثَارهِم مقْتَدون ﴾ (سورة الزخرف: ٢٣) [١٤٠].

ومعنى هذا.. أن المسلمين – قرآنيا – أمة بمعنى العقيدة، وأن العرب أمة بمعنى تميز خصائصهم التي تجعل منهم قومية واحدة، والقومية في اللغة مشتقة من الفعل الثلاثي (قام) والفعل الرباعي (أقام) بمعنى الثبات والاستقرار في المكان، والقوم في القرآن لا يربطهم المكان فقط بل اللغة واللسان، يقول الله تعالى: ﴿ **وما أَرسلْنَا مِن رسولٍ إلا بِلِسان قَومِهِ لِيبين لَهم** ﴾ (سورة إبراهيم: ٤) أي بلغة قومه، ويقول ﴿ **فَإنما يسرنَاه بِلِسانِك** ﴾ (سورة مريم: ٩٧)، ويقول ﴿ **وهذَا كِتَاب مصدقٌ لسانًا عربِيا** ﴾ (سورة الأحقاف: ١٢)، إذن فالوجود فوق أرض واحدة، ووحدة اللغة التي هي الوعاء الثقافي روابط توجد القومية، [١٤١] ومن ثم يظهر أن القول بوجود الأمة العربية والقومية العربية لا يتناقض مع النص القرآني بل يصدقه.

ورغم أن مفاهيم الأمة والقومية هي اصطلاحات حديثة، ومن مواليد القرن التاسع عشر، إلا أن فلاسفة ومؤرخي العصور الإسلامية الوسيطة عرفوا الأمة بالمفهوم الطبيعي

الاجتماعي لا بالمفهوم الديني فقط، يقول الفارابي: "إن الأمة تتميز عن غيرها بالخلق الطبيعية، والشيم الطبيعية واللسان" ويضيف المسعودي إلى خصائص الأمـة الفارابيـة "وحـدة المكان".

أما ابن خلدون؛ فقد استخدم الأمة بمعنى "الجيل" وهو يقدم تعريفًا للأمة بأنها "الجماعة الشاملة التي تتميز عن غيرهـا بالنسب أو بالجهة، أو بالعوائد والشعار أو بغير ذلـك مـن الخصائص والمميزات [١٤٢].

وفي الطريق ذاته سار مفكرون إسـلاميون مجـددون.. عرفوا بصدق انتسابهم لشعار الجامعة الإسلامية، يقول جمال الدين الأفغاني: "الأمة العربية: هي عرب قبـل كـل ديـن ومذهب" ويرى اللسان "من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات، وتنزل من الأمة أكبر من المفاخر"، ويقـول عبـد الـرحمن الكواكبي: "إن الأمة قوم بينهم روابط جنس ولغـة ووطـن، وحقوق مشتركة"، ويضيف: "إن العرب هم أقدم الأمم وأعرق الأمم"[١٤٣].

وقد تأثرت جماعات الإسلام السياسي في بلادنـا بفكـرة الباكستاني أبي الأعلـى المـودودي عـن القوميـة، يقـول

المودودي: "إن القوميات جرت بلاء عظيما على الإنسانية، ووزعت العالم الإنساني إلى مئات وآلاف الأجزاء، وهي على الدوام متحاربة بينها لأجل ما في نفوس أهلها من العصبية"، ويضيف: "والقومية تُنشئ العصبية الأهلية في الإنسانية؛ فكل أمة تريد اجتثاث غيرها ومعاداتها، والنفَرة منها؛ لا لشيء إلا لأنها أمة غيرها"، [١٤٤] وقد صدر المودودي في رأيه الرافض للمبدأ القومي، عن تجربة تاريخية عايشها، وهي تجربة انفصال باكستان عن المجموع الهندي في أواخر الأربعينيات، انفصلت باكستان على أساس ديني إسلامي مناقض للهندوكية السائدة في الهند، ومن ثَم تولد عند المودودي ربط عقلي، مفاده أن الانتماء الإسلامي لباكستان لا يتم إلا بنفي الهندية كمشروع اندماج قومي تاريخي؛ لذلك جاء رفضه للقومية باتًا وحاسما ووضع فيها كل نقيصة، وأحالها على محض انتساب عرقي عنصري، وجاءت تجربة انفصال بنجلادش (باكستان الشرقية سابقًا) عن باكستان الغربية لتؤكد خطأ المودودي، فبنجلادش وباكستان يربطهما الدين، لكن انتفاء روابطهما القومية – اللغة والجغرافيا.." إلخ – وضع نهاية للوحدة بينهما، ومن ثم

فلا معنَى لتصديق نظرية المودودي، وهي حصـيلة تجربـة انسلاخ باسم الدين أعقبتها تجربة انسلاخ باسم القومية، أمـا الدين والقومية – عنـد العـرب – فلهـا معنـى توحيـدي لا انسلاخي.

القومية العربية دعوة توحيد يعز العرب ويعز الإسـلام، ولا يجوز أن توصف حركة القومية العربيـة بالانفصـالية أو العداء للإسلام لمجرد أنها عارضت الخلافـة العثمانيـة وسعت لدولة عربية مستقلة، يقول المفكر الإسلامي التجديدي أحمد كمال أبو المجد: "إن موقف هؤلاء القوميين كان موقفًا إسلاميا مستنيرا في مواجهة موقف متخاف عقيم، تصور أن اللافتات التي ترفعها الدولة العثمانية المتداعية قادرة وحـدها على صنع المعجزات لحساب الإسلام والمسلمين".

ويضيف: "إن هؤلاء شعروا بالمفارقة الهائلة بين تحـدي الحضارة الغربية الزاحفة بأسلحة العقـل والتنظـيم والقـوة العسكرية وبين ضآلة ما أعدته الدولـة العثمانيـة لمقاومـة الزحف، بعد أن تدثرت بالجمود وتزملت بالانغلاق، وبعـدت عن الاجتهاد والنظر وفقدت مقومات الحركة الفعالـة التـي لا يصلح غيرها لمقاومة الزحف الغربي" أما حركة القوميـة

العربية المعاصرة منذ الخمسينيات، فلا يمكـن أن توصـف بأنها حركة تمزيق للوحدة الإسلامية؛ لأن الواقع القائم لـيس واقع تجمع إسلامي سياسي، وإنما رفع القوميون دعـوتهم – كما يقول أبو المجد – في وجه واقـع التجزئـة والإقليميـة والانحصار داخل حدود الدول والكيانات العربية المجـزأة، والتـي يعكـس أكثرهـا ثمـرات جهـد اسـتعماري واعٍ أو صراعات حكام تنازعوا أسلاب شعوبهم في مرحلة مـن مراحل التاريخ" (١٤٥).

ورابطة القومية العربية بالذات لها أوثق الصلة بالإسلام، إنها ثمرة مباركة لثورة الدين الإسلامي وتاريخ حضـارته، كانت المنطقة قد شهدت قبل الإسلام تفـاعلاً لُغويـا ثقافيـا وهجرات بشرية ومعارك مشتركة ضد مخاطر خارجية، ثـم أتى الإسلام. ومعه الخلق العربي الجديد والمكتمل، توحـدت بالإسلام قبائل الجزيرة العربية، ثم امتدت فتوحاته إلى دمشق (٦٣٥ م) وبقية الشام قبل نهاية (٦٤٠ م) ومصر والعـراق (قبل نهاية ٦٤٣ م) والمغرب العربي كلـه (٦٩٨ م)، رفـع الإسلام عن شعوب المنطقة عبودية الفرس والروم وألغي ما بينها من حدود وقدم لها لغة مشتركة ونظما مشتركة للحيـاة

الاقتصادية والسياسية، ثم انصهر الجميع في معارك مشتركة ضد مخاطر خارجية أظهرها الخطر الصـليبي والمغـولي، وكانت الحصيلة أن صـنعت الأمـة العربيـة بخصائصـها الموحدة التي جعلت منها قومية متميزة.

وقد امتدت فتوحات الإسلام إلى خارج المنطقة العربيـة شرقًا إلى فارس (٧٤٣ م) وغربـا إلـى إسـبانيا (٧١٠ م) وشمالاً إلى جزر البحر المتوسط وأوروبا، ودخـل الإسـلام أيضا بالدعوة الحسنة لا بالفتح المسلح إلى تركيا وشرق آسيا وغيرها من بقاع الأرض، وقدم المغول والتتار إلـى بلادنـا غزاة وعادوا مسلمين، وكل هؤلاء أسلموا لكنهم لم يتعربـوا أي لم يصبحوا عربا أو امتدادا للأمة العربية؛ ففارس (إيران) أخذت عن العرب حروف اللغة فقط، ولـم يـتم تعريبهـا، وتركيا أخذت عن العرب حروف اللغة، ثم تغير الأمر مـع ثورة أتاتورك العلمانية، وأخذ الأتراك بالحروف اللاتينيـة، واختلفت الأسباب، ويشير الدكتور عبد العزيز الدوري إلـى أن إيران وبلاد ما وراء النهر لم تتعرب "لاقتصار العـرب الفاتحين على التجميع في مراكز مدنية متباعـدة، ووجـود تراث ثقافي وحضاري مع ذكريات تاريخية قريبة، وقيام لغة

أدبية فارسية سادت وصارت لغة ثقافية، وحدت من نطـاق التعريب"[١٤٦]، أما تركيا فلم تكن أمة، بـل قبائـل دخلـت الإسلام متأخرة (١٠٥٥) في عهد الخليفة العباسي القائم بأمر الله ولم تشهد حضورا ثقافيا عربيا كثيفًا، وكان سكانها أقرب إلى التفاعل مع المحيط الأوربي، خاصة بعـد أن ضـعفت سيطرة العرب على الدولة الإسلامية، وانتقلت العاصمة إلـى الآستانة، ولم تتعرب إسبانيا رغم أنها كانت عند فتحها فـي طور قبل قومي؛ وذلك بسبب الطابع الثقافي لخطـة حركـة الاسترداد المسيحي، وهي خطة "لم تفصل بين الثقافة العربية والإسلام، واعتمدت القضاء على العنصر السكاني العربـي والبربري الذي حمل الثقافة العربية الإسلامية" [١٤٧].

وهكذا، تكونت بتفاعلات التاريخ وتميزت دائرتان ضـمن المحيط الإسلامي: دائرة قومية للعرب ودائرة للمسلمين مـن غير العرب وهم قوميات وأمم شتى، وبقي ربـاط العقيـدة الدينية هو القاسم المشترك.

والبعض يرفعون شعار الخلافة الإسلامية تأسيسـا علـى رابطة العقيدة الدينية، ويناهضون بها هدف التوحيد العربي، وليس من نص ديني يلزم المسلمين بالخلافة بمعنى الوحـدة

السياسية التامة، ثم إن ما عرف بدولة الخلافة لم تكن أكثـر من إمبراطورية شهد التاريخ البشري القديم والوسيط عشراتٍ من أمثالها، وقامت كل تلك الإمبراطوريات على "حق الفتح"، وكان معيارا معترفًا به للشريعة، ظلت آثاره موجودة حتـى عـام ١٩١٩ حـين ألغتـه عصـبةُ الأمـم [(١٤٨)]، كانـت الإمبراطوريات تعتمد على قوة جيشها، ولا تضع لها حدودا نهائية، بل هي في حركة مغالبة وحروب دائمة مع غيرهـا من الإمبراطوريات، ومع تطـور التكوينـات الاجتماعيـة البشرية، ظهرت أمم وقوميات صارت هي القاعدة الشـرعية في البناء السياسي، ولعل تفكك الإمبراطورية السوفيتية التي أقامها جوزيف ستالين، ووضع شعارا لهـا وحـدة العقيـدة الماركسية، ما يؤكد أن المبدأ القومي هو حجر الأساس فـي بناء الدولة المستقرة، ولا يعود الأمر إلى إخفاق الماركسـية كنظام اقتصادي يمكن أن تتبناه أو تعدل عنه أية أمة دون أن يعني ذلك تفككها البنائي، والدليل: أن الصين المجاورة والتي تتمتع بتجانس قومي وثقافي عريق، لا يجري فيها شيء مما جرى للسوفيت، ولا ينتظر أن يحدث حتى لو أعلنت رسـميا عدولها عن الماركسية.

إذن.. فثمة حدود فاصلة بين معنى الانتماء إلـى قوميـة ومعنى الانتساب إلى عقيدة دينية أو وضعية ذات طابع فوق قومي، وقد انطلقت الناصِرية من حقيقة الوجود القومي للأمة العربية لتؤكد مطلب وهـدف الوحـدة السياسـية التامـة، ولم تتخلف الناصِريةُ في الوقت نفسه عـن طاعـة الأمـر القرآني ﴿**وَاعتَصِموا بِحبلِ اللهِ جمِيعا ولاَ تَفَرقُوا**﴾، لم تهمل دائرة العقيدة التي تجمع العرب إلى غيرهم، وهـي الـدائرة الإسلامية، يقول عبد الناصر في كتابـه (فلسـفة الثـورة): لا يمكن أن نتجاهل أن هناك عالما إسلاميا تجمعنـا وإيـاه روابط لا تقر بها العقيدة الدينية فحسب، وإنما تشدها حقـائق التاريخ كذلك" ويضيف: "ولقد ازداد إيماني بالفاعلية الإيجابية التي يمكن أن تترتب على تقوية الرباط الإسلامي في دائـرة إخوان العقيدة، ويتـابع: "ولقـد خرجـت بإحسـاس كبيـر بالإمكانات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعـاون المسـلمين، تعاونًا لا يخرج بهم عن حدود ولائهم لأوطانهم وقومياتهم في العقيدة قوة غير محدودة" [(١٤٩)] ويشيع - على سبيل الخطأ - أن عبد الناصر تحدث عن الدائرة الإسلامية، لكنه لـم يسـع أبدا إلى تجسيدها، والواقع أن عبد الناصر أنشأ هيئة سـميت

"المؤتمر الإسلامي" سنة ١٩٥٤ وهدفت وقتها إلى تأكيد البعد الإسلامي في سياسة مصر الخارجية، ومواجهة سياسة الأحلاف الاستعمارية التي حمل بعضها أسماء إسلامية، ثم كان إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – أوائل الستينيات – متابعة للطريق ذاته، وإن تكن طبيعته بعيدة عن السياسة المباشرة، لكنه لعب دورا غير منكور في توثيق روابط المسلمين جميعا، وتأكيد هيبتهم في مواجهة الآخرين، ثم إن خط عدم الانحياز قد شمل الدائرة الإسلامية ضمن ما شمل، وكان جمال عبد الناصر رمزا للتجمع العربي الإسلامي المشارك في الحركة، بينما كان "نهرو" و"تيتو" يمثلان حساسيات أخرى متضامنة، ثم هناك تجربة توحيد عقَدي إسلامي ممتازة، رعتها الدولة الناصرية، ونعني بها "جماعة التقريب بين المذاهب"، نشأت الجماعة في القاهرة أواخر الخمسينيات، ونشطت في الستينيات، وأصدرت مجلة (رسالة الإسلام) التي شارك في تحريرها فقهاء كبار من الأزهر ومعظم مراجع السنة والشيعة، وصدرت فتوى الشيخ محمود شلتوت في "جواز التعبد على المذاهب الإسلامية الثابتة الأصول المعروفة المصادر، ومنها مذهب الشيعة

الإمامية الاثنى عشرية"، وتلك خطوة غير ملحوقـة وغيـر مسبوقة منذ تفرق المسلمون عقَديا قبل ثلاثة عشر قرنًا.

وبدهي أن تناقضات عبد الناصر الأساسية مـع الحكـام الرجعيين أثرت على العمل في الدائرة الإسلامية، تماما كمـا حدث لجهود التوحيد العربي، الناصِرية تركز علـى وحـدة الهدف وثوريته وتقدمه، لا على وحدة الصف الكاذبة، وقـد عارض عبد الناصر حكومات أقطار عربية وساند حركاتهـا الثورية، وحدث الشيء نفسه حين عـارض حكومـات دول إسلامية غير عربية، وساند حركاتها الثورية (مثال: عارض عبد الناصر بشدة حكم شاه إيران، وقدم أوفر دعـم ممكـن لحركة الخميني الثورية منذ بداياتها القوية سنة ١٩٦٣).

وأظن أن متغيرات ما بعد عبد الناصـر توجـب علـى الناصرين اهتماما أكبـر بالتضـامن الإسـلامي؛ فقـد زال الاستقطاب الدولي على القمة، وحلـت القطبيـة الأمريكيـة وحدها.. حتى إشعار آخر، وتدهورت حركة عدم الانحيـاز بأثر من تغير البيئـة الدوليـة، وبـأثر مـن زوال قادتهـا التاريخيين، وتراجع حركة الثورة في العالم الثالـث، ثـم إن تفكك الإمبراطورية السوفيتية ويوغسلافيا التيتوية، أضـاف

إمكانات ودولاً جديدة إلى الدائرة الإسلامية، وهو ما يجعـل لدائرة إخوان العقيدة الدينية دورا مضافًا في تحصين قلبهـا العربي ضد مخاطر وأزمات تكاثرت عليه، ولم تعد الصـيغُ القديمة كافية، ولن تجدي نفعا صيغة التضامن الصوري بين الحكومات، والدليل: هو المصير الأسود الـذي آلـت إليـه منظمة المؤتمر الإسلامي (نشأت بعد حريق المسجد الأقصى سنة ١٩٦٩)، ولا بد من البحث عن أُفُق شـعبي لعلاقـات الدائرة الإسلامية، وأتصور أن الصيغة الممكنة هي برلمـان جامع "للقوى الشعبية في العالم الإسلامي، وهي صيغة حلـم بها الكواكبي في كتابه "أم القرى" وحلم بها عبد الناصر فـي (فلسفة الثورة) يقول عبد الناصر: "يجب أن تكون للحج قـوة سياسية ضخمة (...) ويجب أن يتحول إلى مؤتمر سياسـي دوري يجمع القادة ورجال الـرأي فـي الـدول الإسـلامية والعلماء في كافة أنحاء المعرفة والكتاب والصناع والتجـار والشباب؛ ليضعوا في هذا البرلمان الإسلامي العالمي خطوطًا عريضة لسياسة بلادهم وتعاونها معا، وحتى يحـين موعـد اجتماعهم من جديد بعد عام" (١٥٠).

والبرلمان الإسلامي الذي حلم به عبد الناصر ليس صيغة متواضعة، إنها أكثر تقدما مـن صـيغ محـدودة طرحهـا إسلاميون من طراز حسن البنا "عصبة أمم إسـلامية" (١٥١)، بل ونتائجها الممكنة تفوق صيغة مالك بن نبي "الكومنولـث الإسلامي"، تلك هي الصيغ الفقيرة التي طرحهـا أصـحاب شعار الخلافة، ويناهضون الناصِرية بهـا، أمـا الناصِـرية فتطرح صيغة شعبية أوسع شمولاً وأفعل تأثيرا، وأظـن أن شرط النجاح لصيغة الناصِرية يظل - كما كـان - وحـدةً عربية تامة في القلب، وتضامنًا فعالا في المحيط الإسلامي، تلك طبائع الأشياء ومقتضيات العلـم والتـاريخ والثـورة.. والدين أيضا.

٤ / ٣- نقطة أخيرة، لا بد أن تراجع فيهـا الناصِـرية أوراقها، إنها قضية الاستقلال الثقافي والحضاري.

فالاستقلالية هي أهم ما يميز الناصـرية، وقـد تقـدمت بتوفيقيتها الفعالة من الاستقلال السياسـي إلـى الاسـتقلال الاقتصادي، وتلك خطوات في الطريق الصحيح، لكنها تبقـى ناقصة ما لم تكتمل بالاستقلال الحضاري عن الغرب، وتلـك قضية لها أوثق الصلات بالإسلام كدين والإسلام كحضـارة،

وأحب هنا أن أذكر بنصيحة القائد أحمد بن بله للناصـريين. ابن بله يعتبر الناصِرية أعظم وأخصب ما ظهر في السـاحة العربية منذ قرون، ويعدها "الأيـديوجيا العربيـة الثوريـة المواجهة للاستعمار والإمبريالية" لكنه يضيف – في حـوار مع مجلة "الموقف العربـي" القاهريـة قبـل سـنوات – أن الإمبريالية اليوم لم تعد ذات شكل عسكري واقتصادي فقـط، وأنها أصبحت هيمنة حضارية؛ ومن ثم فإن الجانب الثقـافي الإسلامي لا بد أن يكون ظاهرة بارزة في التيار الناصـري خلال المرحلة المقبلة" (١٥٢).

والاستقلال الثقافي الحضاري شيء آخر غير الانغلاق أو القطيعة الحضارية، الاستقلال يبدأ بالتسليم بوجود حضارات بشرية متعددة في الزمان والمكان، والاستقلال يبـدأ بنفـي خرافة وجود حضارة إنسانية شاملة ووحيدة في أي عصـر، فلم يكن الأمر أبدا كذلك، وليس كذلك الآن، كانت هناك دائما حضارات تسود وحضارات تتنحى إلى حـين، لكـن دورات الصراع والتفاعل الحضاري كانت تسمح دائما للحضـارات الأصيلة بالازدهار مجددا، وحضارة الغرب تسود الآن، بينما حضارتنا العربية الإسلامية في وضع المتنحـي لا الميـت،

وليس المطلوب أن نغلق الأبواب والنوافذ في وجه الحضارة الغربية، بل أن نستفيد مـن إنجازاتهـا الضـخمة ونتمثلهـا ونهضمها، ولكن في إطارنا القيمي والثقـافي الحـاكم، وأن نزيد باطراد من قدرتنا على مواجهة الغزو الحضاري بوصل ما انقطع مع مواريثنا الذاتية، تجديد الذات هو الأساس، وهو لا يتعارض مع الانفتاح على الآخر، مطلوب أن ننفتح أوسع انفتاح ممكن وواع على علوم الغرب الطبيعيـة وإنجازاتـه التقنية، ومطلوب أن ننفتح على نظمه في السياسة والاقتصاد مع ضمان حقوق الانتقاء والملائمة والتكيف، والبعـد عـن التقليد الأعمى، ومطلوب أن ننفتح على العلـوم الاجتماعيـة الغربية ومناهجها مع إدراك كونها ليست "علمـا" بـالمعنى المفهوم ومشوبةً بأثر قيم حضارية تميزهم، وقد لا تميزنـا، ويصدق الأمر ذاته علـى الآداب والفنـون ومنـاهج النقـد الغربية، لكن الحذر كله يبقى مطلوبا مـن جـوهر الفلسـفة الكامنة للحضارة الغربية ومنظورها الخاص في رؤية العالم ومبادئها في فهم وممارسة الحياة. وتلك الجوانـب الأخيـرة على تعارض مطلق مع خصوصـيتنا الحضـارية، وتهـدد باقتلاعنا من ذاتنا.

وقد يقال إن هذه "انتقائية" أو "توفيقية"، وهي بالفعل كذلك، وليس عيبا أن ننتقي أو نوفـق؛ فتلـك بعـض خصائصـنا الحضارية، بل أظن أنها خصائص مطلوبة لكل حضارة تريد أن تنهض لا أن تموت أو تلحق بالغير، انفتح أجدادنا العظام على حضارة الفرس المتفوقة، وأخذوا عنها نظـام ضـريبة الأرض المعروف باسم: "وضائع كسرى" ورفضـوا نظـام حكمها القائم علـى الحـق الإلهـي وعقائـدها المجوسـية والزرادشتية والمانوية، وانفتح أجدادنا العظام على حضـارة الروم البيزنطية، وأخذوا منها طـرق الإدارة فـي تـدوين "الدواوين" ورفضوا عقائدها الغنوصـية ومسـيحيتها التـي خرجت بالروح الهلينية عن عقيدة التوحيد، وانفتح أجـدادنا العظام على تراث اليونان القديمةِ وفلسفاتها، لكنهم رفضـوا عقائدهم الوثنية، وكذلك فعلت الحضارة الغربية البازغة مـع حضارتنا العربية الإسلامية، أخذوا عنها كل منجزاتها العلمية كذلك والفلسفة التي تتسق فقط مع الميراث اللاتيني، أخـذوا من فلسفة ابن رشد ما عرف "بالرشدية اللاتينيـة"، وتركـوا ابن رشد الأكثر ثراء وعمقًا واتصالاً بحضارتنا نحن، أخذوا ابن رشد الشارح لأرسطو، وتركوا إضافاته الأغنـى عـن

تصور الذات الإلهية ووحدة الوجود العقلي والمادي ومنهجه في التوفيق بين الحكمة والشريعة [153].

ولا يعني ما نقوله، أن نُغلق الباب دون فلسفات الغـرب، بل أن نحذرها ونغربلها، وننتقي منها - وفْق معايير مشـتقة عن ميراثنا الحضاري، وبهدف تحديث أصـولنا لا نفيهـا، وميراثنا الحضاري ليس عقيما أو نقليا كما يقال، بل أعلـى من شأن ومكانة العقل، والقاضي عبد الجبار – وهـو مـن علماء الكلام المسلمين – قدم في أدلته الفقهية "حكـم العقـل" على "حكم النقل"، حتى لو كان الأخير من القـرآن الكـريم، وقال الماوردي: "إن حجج العقل أصلٌ لمعرفـة الأصـول؛ إذ ليس تُعرف الأصول إلا بِحجج العقول" [154].

ولفظة: "الخصوصية الحضارية" ليسـت لفظـة هائمـة أو تجريدا لا يلمس أو يحس، تماما كما أن مصطلح الحضارة والثقافة ليس كذلك؛ الثقافة والحضارة هي الحياة نفسها، إنها "أسلوب الحياة" المميز لوجود بشري معين متصل في الزمان والمكان، والخصوصية الحضارية هي جملة المكونات المادية والروحية المتراكمة بالاستمرارية التاريخية الحية، لمجتمـع بعينِه، وثمة ثلاث مستويات متداخلة – كما يقـول د. أنـور

عبد الملك – في تركيب الخصوصـية الحضـارية: أولهـا: التركيب الداخلي للخصوصية (أسلوب الإنتـاج الاقتصـادي الاجتماعي – إعادة إنتاج الحياة البيولوجية – السلطة والدولة – الأديـان والفلسـفات)، وثانيهـا: تـاريخ الخصوصـية (الاستمرارية الزمانية – مؤثرات المكـان الجيـو/سياسـية والجيو/ثقافية)، وثالثهـا: التفاعـل الجـدلي بـين عوامـل الاستمرار وعوامل التغير في نسق حضاري بعينه [١٥٥].

والحضارة الغربية التي يـدعونا الـبعض للأخـذ بهـا، أو اعتبارها معيارا للتقدم غاية له، حضارة تَغتـال إنسـانها ذاته، بعد أن اغتالت الآخرين بالسحق والاسترقاق والنهـب، وما تزال تفعل.

كانت حضارة الصناعة وعدا عظيما بالسعادة والفرحـة، ورث الأوربيون عن "سبينوزا" تعريفه للفرحة "الفرحة هـي سبيل الإنسان من حالة أدنَى إلى حالة أعلى، والكآبـة هـي العكس" وتصوروا أن التقدم العلمي والصناعي سوف يعلـو بالإنسان ليصبح إلها متحررا من قيود الطبيعة، ومسـتخدما إياها كأحجار في بناء عالم يخلقه بنفسه، وكانـت النتيجـة: ضياع الوعد بالسعادة، لم يصبح الإنسان هو نفسه، بل أصبح

مجرد ترس في آلة استهلاك ضخمة، وتساوت الرأسمالية مع الشيوعية في المصير، كلاهما غلبته دوافع اللذة وتحقيق الحد الأقصى من المنفعة وشهوة التملك، كان "خروشوف" يصـف شيوعيته بأنها "شيوعية الجولاش" التي "تُتيح للجميـع تملـك السلع الاستهلاكية بدلاً مـن حصـرها فـي يـد الأقليـات الرأسمالية"، وقد أخفقت الشيوعية في تحقيق وعدها التملكي، بينما نجحت الرأسمالية، وسقط الجميع في امتحان السـعادة الإنسانية، وعلى حد قول "ألبرت شفايتزر" فقد أصبح الإنسان "كائنًا أعلى – سوبرمان – ولكن هذا الإنسان الأعلى الـذي يمتلك قوة تفوق قوة الإنسان، لم يرتفع إلى مستوى عقلانـي أعلى، بل إنه يزداد فقرا وتجردا من روحه وإنسانيته".

قامت الحضارة الغربية على فكـرة المنفعـة، والمنفعـة الاقتصادية وحدها في الأغلب الأعم، وخلقت مـن إنسـانها إنسانًا للتملك، تتمحور حياته كلها حول الأشياء، وتخلو مـن الناس، ويشعر – كما يقول إريك فروم – بأنه خصم للآخرين جميعا، للزبائن الذين يريد أن يخدعهم، وللمنافسين الذين يريد أن يقضي عليهم، وللعمال الذين يريد أن يستغلهم، وللأغنياء الذين يحسدهم؛ لأنهم يملكون أكثر وللفقراء الـذين يخـاف

منهم، ونما إنسان التملك في ظل الرأسمالية كما في ظل الشيوعية، تناسى الشيوعيون عظات ماركس عن التشيؤ والاغتراب ومخاطر مقايضة التملك بالإنسانية "كل ما يأخذه الاقتصاد من إنسانيتك يرده إليك ثروة ونفوذًا" وقام النظام الشيوعي السوفيتي على مبدأ الاستهلاك كهدف للحياة، وطالما ظل كل شخص راغبا في امتلاك المزيد؛ فلا نهاية للطبقات أو الحروب الطبقية، ومآسي الجشع جريا وراء اللذة والأنانية المفرطة، وفي نمط التملك يكمن الإحساس بالتعصب، وإذا كان التملك هو خطيئة الغرب؛ فإن الكينونة هي فضيلة الشرق، إنسان التملك يأخذ دائما ويبحث عن المزيد، أما إنسان الكينونة فيعطي دائما، ويصف البعض نمط "الكينونة" في صورة بليغة: "حين يسقط الضوء على زجاج أزرق؛ فإننا نرى لونه أزرقًا؛ لأنه يمتص كل الألوان الأخرى ما عدا الأزرق، ومعنى ذلك أننا نصف هذا الزجاج بالزرقة؛ لأنه لا يحتجز الموجات الزرقاء؛ أي إنه يعرف لا بما يملك، ولكن بما يعطي" (١٥٦).

وربما كان السبب هو روحانية الشرق وتدينه في مقابل وثنية الغرب، نعم ما زالت أوربا تعتنق الديانة المسيحية،

ولكن بعد تفريغها من مضامينها ومعانيهـا السـامية، كـان المسيح بطلاً للمحبة، وشهيدا وهب حياته من أجل الرب ومن أجل رفاقه، كان بطلاً بغير سلطة، لا يسـتخدم القـوة، أمـا البطل في خيال الغربيين المعاصرين؛ فهو البطل الوثني الذي يشبه أبطال الإغريق والرومان، يغزو وينتصر ويدمر وينهب ويسرق وينتفخ غرورا، وقد ينطبق على التـاريخ الغربـي الحديث وصفُ القديس "أوغسطين" للتاريخ الرومـاني بأنـه "تاريخ عصابة من اللصوص"، لا توجد جريمة إلا وارتكبها الغربيون، أبادوا شعوبا بأسرها مثلما حدث للهنـود الحمـر واسترقوا الزنوج، ونهبوا ثروات العالم الثالث كله، وشـنوا حربين عالميتين، ونفذوا الثالثة في حرب الخلـيج الأخيـرة، وربما كان استمرار تقليد الألعاب الأولمبية الإغريقية دلـيلاً رمزيا على اتصال وثنية الغرب المعاصرة؛ ففيهـا معـاني التهوس وتمجيد القوة والترويج الإعلامي التجـاري لنزعـة التملك والتعصب، وقد اقترح مفكر غربي أن يحـل محـل احتفال الألعاب الأولمبية، احتفال آخر تُعرض فيه مسـرحية الآلام (التي تعرض آلام السيد المسيح في حضـارة تتسـمى بالمسيحية) لقد تحول المسيح في حضارة تتسمى بالمسيحية؛

تحول المسيح عند الغربيين إلى وثن يحب نيابة عنهم، بينمـا تفرغوا هم لمواصلة حياتهم على طريقة البطـل الإغريقـي الوثني [(١٥٧)].

ومع تداعي التأثير المسيحي الخالص، لم تـنجح الأفكـار الوضعية الغربية في ملء فراغ الروح، بل غذت كلها نزعة التفوق والتعصب العرقي، حتى الماركسية بدعاواها الإنسانية لم تبرأ من النزعة العنصرية بتسليمها بـ ـ "حـد المنفعـة الاقتصادية"، وتبريرها للظاهرة الاستعمارية على أنها تحديث للمجتمعات المتخلفة حضاريا، وباعتبارها تـاريخ التطـور الأوربي تاريخًا للعالم كله، وقبل الماركسية ومـع ظهورهـا كانت الأفكار العرقية تنتعش بشدة، خاصـة مـع كشـوفات داروين البيولوجية، بدأت الموجة العرقية – قبل داروين – بـ "جوبينو" الذي حجز للأبيض مكانة الإنسان الأعلى، أمـا الصفر فيمثلون "العقل العملي والمقيد" وترك للسـود مكانـة "العقل المنحط".

ووصفت عرقية "جوبينو" بأنها عرقيـة يائسـة تخـاف التحلل الحضاري بسبب اختلاط الأجناس وتحلـل صـفاتها الموروثة، وبعد العرقية اليائسة، ولدت العرقيـات المقاتلـة

المتأثرة بفلسفة نيتشه الفردية والسوبرمانية: "إنـي أبشـركم بالإنسان الأعلى، يجب أن يأتي مـن الإنسـان مـا يفـوق الإنسان"، تأثرت النازية بنيتشه، وتأثرت به الصهيونية أيضا، يقول الحاخام الصهيوني آحاد هعام: "إذا كان الهـدف مـن الحياة هو السوبرمان، فإن ظهـوره رهـن بظهـور الأمـة الممتازة أو السوبر أمة". ويضيف هعام: "مـن الطبيعـي أن يسلم الإنسان بوجود درجات متتابعة في سلم الخليقة؛ بـدءا بظهور الكائن غير العضوي؛ فالنباتات والحيوانات القـادرة على النطق يتقدمها جميعا الجنس اليهودي"!!

والحضارة الغربية تئول الآن إلى أسـوأ مواليـدها، إنـه اليمين الجديد الذي يحكم أمريكا وتقوى حركاته في أوروبـا كلها، واليمين الجديد كاليمين القديم، يستنكر حـق المسـاواة للمواطنين في الدولة الحديثة، وإذا كان اليسار الجديـد فـي الستينيات قد أنكر تماما دعاوي البيولوجيا، ورد كل الفـروق البشرية إلى التكوين الاجتماعي، فإن اليمين الجديد – علـى العكس – يستند إلى ما يسمى: "الحتمية البيولوجية"، وكـان نمو فكرة الحتمية البيولوجية منذ أوائل السـبعينيات – فـي جوهره – ردا سياسيا وأيديولوجيا علـى مطالـب الفئـات

الساخطة التي تتجه يسارا، وهكذا وظفت البيولوجيا لإنكـار شرعية مطالب السـود والنسـاء والمهـاجرين الأفـريقيين والآسيويين، بالمساواة في المجتمعات الأوربية والأمريكيـة، وعدم المساواة – في رأي اليمـين الجديـد – هـو الأمـر الطبيعي؛ لأنها تتفق مع حقيقـة وجـود فـروق بيولوجيـة ووراثية، والحتمية البيولوجية ليست علما، بل خيالاً مريضـا يرتدي مسوح العلم، وهي أقرب إلى روايات إميـل زولا – في القرن التاسع عشر – عن أسرة "روجون ماكـار"، كـان زولا يكتب دائما في مقدمة رواياته تلك "للوراثة قانونها تماما مثل ما للجاذبية قانونها" [١٥٨].

وفي أحضان اليمين الغربي الجديد، وإلى جوار مـذاهب الحتمية البيولوجية، ترعرعت العقيـدة الإنجيليـة المسـماة: (الحِقبوية الألفية) أو (المسيحية الصهيونية)، وتضم الطوائف الإنجيلية حتى الآن حوالي (٦٥) مليون شخص في الولايات المتحدة فقط، وكل هؤلاء لا تؤرق ضمائرهم أسـئلة قديمـة تخص مسئولية اليهود عن دم المسيح مثلاً، بـل كـان مـا يشغلهم مساعدة إسرائيل استعدادا لعـودة المسـيح الثانيـة، فإنشاء إسرائيل الكبرى وبناء هيكل سـليمان الثالـث علـى

أنقاض المسجد الأقصى، يعجل بعودة الرب مع بداية الألـف الثالثة بعد الميلاد، وهكذا تصبح مذابح الصهيونية العنصرية ضد العرب مقاومة للشيطان، وتمهيـدا للمعركـة الأخيـرة "هرمجدون" التي بشر بها الإنجيل، إنها منتهى الخيانة لمسيح المحبة ومنتهى الأمانة لعقيدة التعصب الغربي الـوثني فـي الوقت ذاته.

تلك هي العقيدة التي تصنع ما يسمونه النظـام العـالمي، عقيدة النفعية والتملك والتعصب والوثنية باسم الدين، عقيـدة تدوس بالأحذية شعوب وحضارات الجنـوب كلـه، ونحـن بالذات.. نحن العدو والضحية رقم ١، نحن بالنسبة لهم سوق تجاري ومخزون نفط وموقع استراتيجي يجـب إخضـاعه بالتدخل المباشر أو عبر إسرائيل "مبعوث العناية الغربية" في منطقتنا، ونحن أيضا حضـارة يجـب أن تقتلـع جـذورها المطمورة قبل أن تقدم البديل، وثمة بعـد صـراعي يقلـق شعوب الغرب البيضاء منا بالذات، إنه البعد السكاني الثقافي، مفكرو الغرب هلعون مما يسمونه انقراض الجنس الأبـيض؛ ففي سنة ١٩٠٠ كانت الشعوب البيضاء في أستراليا وأمريكا الشمالية ونيوزيلندا وأوربا تمثل ٣٢ % من سكان العالم، وقد

هبطت النسبة إلى ٣١ % عام ١٩٥٠، وتراجعت إلى ٢٠% عام ١٩٩٠، والجنس العربي من الأجناس المخيفة للبـيض بسبب تزايد معدلات نموه، فعدد سكان أوربـا الغربيـة الآن (٣٥٨) مليونًا، بينما يبلغ عـدد سـكان المحـيط العربـي الإسلامي في إفريقيا والشرط الأوسط (٢٧٨) مليونًـا، وإذا استمرت نسب الولادة الحالية علـى حالهـا – كمـا يقـول الأمريكي "ديفيد هال" في صحيفة "واشنطن بوسـت" – فـإن عدد سكان المحيط العربي الإسلامي جنوب البحر الأبـيض سيتجاوز عدد سكان أوربا الغربية في العام ٢٠٠١، والوجه الآخر للتحدي هو عدد المهاجرين الملونين في أوربا ويبلـغ (١٨) مليونًا نصفهم من العرب وأغلـبهم مـن المسـلمين، وهؤلاء المهاجرون ينشرون الإسلام واللغة العربية معهم في القارة الأوربية، ويزيد نفوذهم السكاني والثقافي والسياسـي باطراد، وهو ما يقلق وينمي مشاعر عداء عنصـري مـن البيض المنتسبين زورا للمسيحية السمحة [(١٥٩)].

وبينما تُعد انهيارات روسيا وأوربا الشرقية بمثابة إعـادة دمج لتلك الشعوب في بيئتها الحضارة الأصلية، وتبدو وكأنها تضميد للجرح السطحي الذي مثلته ثورة البلاشفة في تـاريخ

الحضارة الغربية، فإن البعض يريد أن يوهمنا أنهـا نهايـة التاريخ بالمطلق وليست نهاية تـاريخ بذاتـه فـي تطـور الحضارة الغربية، ويصفها "فرانسيس فوكوياما" – الأمريكي من أصل ياباني – بأنها "نقطـة النهايـة لتطـور البشـرية الأيديولوجي"، ويتحدث آخرون- منهم بيتـر برجـر عـالم الاجتماع الأمريكي – عن "الثورة الرأسمالية" التـي تـوالي انتصاراتها، إنها النهاية والثورة التي تصنع هناك، وتحـاول إقناعنا بها آلةُ سحق إعلامي وثقـافي غيـر مسـبوقة فـي جبروتها، وفي حين يـتم تـدويل الرأسـمالية بالشـركات الاقتصادية متعددة الجنسيات، فإنه يتم أيضا تـدويل الثقافـة والحضارة والرؤية الغربية عبر شركات إعلاميـة عـابرة للقارات، وهناك عدد صغير من هذه الشركات (خمس عشرة شركة) تتحكم في كافة المواد والوسائل والمؤسسات والتقنيات الإعلامية والإعلانية في العالم، بل إن أربع وكـالات أنبـاء رأسمالية وهي (رويتر – أسوشيتدبرس – يونايتد بـرس – فرانس برس) تحتكر فيما بينها (٨٠ %) من إجمالي تـدفق المعلومات الدولية، وتكرس هـذه الوكـالات (٨٠ %) مـن أنبائها لدول الشمال، وتتصدر وكالات ومؤسسـات الأنبـاء

التابعة للولايات المتحدة مجمـل وسـائل الهيمنـة الثقافيـة والإعلامية في العالم، وتسيطر على (٧٥ %) من إجمـالي الإنتاج العالمي من البـرامج التِلفزيونيـة، و(٩٠ %) مـن إجمالي الأخبار المصورة، و(٨٢ %) من إنتـاج المعـدات الإعلامية والالكترونية، و(٩٠ %) من المعلومات المخزنة – المعطيات – في الحاسبات الإلكترونية [١٦٠]، وكمـا تـنهض وكالة المخابرات المركزية الأمريكية بأدوارها في التخريـب السياسي والاقتصادي والعسكري تنهض أيضـا بـدور فـي التخريب الثقافي والسيطرة على وسائله وتطويرهـا، وثمـة وكالة أمريكية أخطر هي الوكالـة الأمريكيـة للاتصـالات الدولية (USICA)، وهي تقوم على نشاط إذاعي وصـحافي وثقافي في أربع جهات الأرض، وميزانيتها تسـاوي أربعـة أضعاف ميزانية منظمة "اليونسكو" الدولية، وهي تعمل على أساس من "نظرية البعد الرابع"، تلك النظرية التـي صـاغها الأمريكي "فيليب كومبس" وهي تضيف إلى الأنشطة الدوليـة الثلاثة لأمريكا (الدبلوماسي – العسكري – الاقتصادي) بعدا رابعا هو البعد الثقافي، ويقول خبراء الجمعية الأمريكيـة – وهي هيئة مهتمة بعلاقات أمريكا الثقافية مع سائر العلـوم:

"سواء كانت الثقافة الأمريكية خفيفة أو عميقة، وسواء كانـت تعبيرا عن خير أو أسوأ ما لدينا، فمن الواضح أنها تشكل قوة هائلة تعيد صياغة الثقافات القديمة والحياة اليومية للشـعوب الأخرى وتقولب مسالكها وفق مثـال الولايـات المتحـدة"، ولا تكتفي أمريكا بالغزو الثقافي من المركز فقط.. أي مـن واشنطن، بل إنها تكون في جامعاتها طلائع غزو من أبنـاء الشعوب والحضارات المطلوب غزوها، وتشير الإحصاءات إلى أن (٤٢ %) من الخريجين الأجانب من جامعات أمريكا يحتلون في بلادهم مناصب قيادية، و(١٠ %) منهم يشـغلون مراكز سياسية في عموم العالم الثالث، أما في منطقتنا؛ فـإن (٨٠ %) من أساتذة بعض أهم جامعاتنا يحملـون شـهادات أمريكية، وهكذا أصبحت الثقافة الغربية الأمريكيـة بمثابـة "جني" أفلت من مجتمعه، ودلـف عمليـا إلـى المجتمعـات كافة[١٦٠].

تلك بعض ملامح تنين العصر، تنين الحضـارة الغربيـة تحت القيادة الأمريكية، فهل نواجهه بالذوبان ونجعل نقطـة بدايتنا من نهايته، أم أن المواجهة الحضارية هـي طريقنـا للدخول إلى العصر، عصر نصنعه نحن، ولا يصنعونه لنـا،

وكيف نوفق بين حاجتنا إلى الاستقلال وحاجتنا إلى الانفتـاح الحضاري؟

أسئلة متروكة للناصرية وصيغتها العبقرية في "التوفيـق الفعال"، أسئلة متروكة للناصرية التي تعيد وصل ما انقطـع مع مواريث الإسلام كدين وحضارة.

واللهم امنحنا القدرة على التعصب.. ضد التعصب!

هوامـش

١- جمال عبد الناصر – خطاب في مجلس الأمـة – ٢٠ / ٧ / ١٩٦٠.

٢- د. عصمت سيف الدولة – عن الناصريين وإليهم – دار الموقف العربي – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٨٩ – ص ٢٦.

٣- لمزيد من التفاصيل عن مفهوم الناصِرية راجع:

- عبد الحليم قنديل – الناصِرية إطـار عـام – مجلـة "الموقف العربي" القاهريـة – العـدد ٦٣ – يونيـه ١٩٨٥.

- وحمدين صباحي – الناصِرية نظرية الثورة العربية – الطلوع (كتاب غير دوري) – مركز إعـلام الـوطن العربي "صاعد" – القاهرة – العدد الثـاني – يوليـو ١٩٨٤.

٤- د. عبد الكريم أحمد – عبد الناصر والتـاريخ – دار الموقف العربي – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٨١ – ص ٣٢.

٥- الإمام محمد عبده – رسالة التوحيد (تحقيق د. محمد عمارة) – مركز الحضارة العربية – القاهرة – الطبعة الثالثة – ١٩٨٩ ص ١٥٨.

٦- المصدر السابق – ص ١٦١.

٧- د. عصمت سيف الدولة – عن العروبة والإسلام – دار المستقبل العربي – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٨٦ – ص ٥٢.

٨- المصدر السابق – ص ٧٥٢.

٩- المصدر نفسه – ص ٨٨٢.

١٠- طارق إسماعيل وجاكلين إسماعيل – الحكومة والسياسة في الإسلام (ترجمة سيد حسان) مركز الحضارة العربية – القاهرة الطبعة الأولى – ١٩٩٠ ص.

١١- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) القومية العربية والإسلام – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٨١ – ص ٢٤.

١٢- د. عصمت سيف الدولة – عن العروبة والإسلام – (مصدر سبق ذكره) ص ٦٢.

١٣- سلسلة كتاب الهلال – دار الهـلال – القـاهرة – الطبعة الأولى – العدد ٤٠٠ – أبريـل ١٩٨٤ – ص ٢٤.

١٤- د. محمد أحمد خلـف الله (مشـارك) – القوميـة العربية والإسلام – (مصدر سبق ذكره) ص ٢٥.

١٥- د. محمد عمارة – المعتزلـة وأصـول الحكـم (مصدر سبق ذكره) ص ٤٨٧.

١٦- د. أحمد صدقي الدجاني (مشـارك) – القوميـة العربية والإسلام – (مصدر سـبق ذكـره) ص ٤٨٧.

١٧- د. أحمد كمال أبو المجد (مشارك) القومية العربية والإسلام – المصدر السابق – ص ٥٢٦.

١٨- طارق البشري (مشارك) الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية – مكتبة مدبولي – القـاهرة – الطبعـة الأولى ١٩٨٩ – ص ١٧٢.

١٩- د. محمد عمارة – المعتزلة وأصـول الحكـم – (مصدر سبق ذكره) ص ٣٢٣.

٢٠- المصدر السابق – ص ٣٤٨.

٢١- د. محمد رضا محرم – أفكار الآخرين – مجلـة المسلم المعاصر – بيروت – العدد ٢٩.

٢٢- د. محمد سعيد العشماوي – الإسلام السياسـي – دار سينا – القاهرة – الطبعة الأولـى ١٩٨٧ – ص ١٨١.

٢٣- د. محمد سعاد جلال (مشارك) – الإسـلام فـي القرن الخامس عشـر الهجـري – دار الموقـف العربي – القاهرة – الطبعة الأولـى – ١٩٨٢ – ص ١٤.

٢٤- د. محمد عمارة – ماذا يعني الاستقلال الحضاري لأمتنا الإسلامية؟ دار ثابت – القاهرة – الطبعـة الأولى – ١٩٨٣ – ص ١٦.

٢٥- د. عصمت سيف الدولة – عن العروبة والإسلام – (مصدر سبق ذكره) – ص ٧٨ – ٨٠.

٢٦- L. Binder – the ideological Revolution in the Middle East – Wiley – New York 1964 – p. 219.

٢٧- فاضل رسول – هكذا تكلم علي شـريعتي – دار الكلمة للنشر – بيروت – الطبعة الثالثة – ١٩٨٧ – ص ١٣٩ – ١٤١.

٢٨- د. عبد الكريم أحمد – عبد الناصر والتـاريخ – (مصدر سبق ذكره).

٢٩- أمين هويدي (مشارك) القومية العربية والإسلام – (مصدر سبق ذكره) – ص ٢٦٨.

٣٠- د. يحيى هويدي – الفلسفة في الميثاق – دار القلم – القـاهرة – الطبعـة الأولـى – ١٩٦٥ – ص ١١٢.

٣١- د. محمد سعاد جلال (مشارك) الإسلام في القرن الخامس عشر الهجري – مصدر سبق ذكـره ص ١٠.

٣٢- د. محمد عمارة – تيارات الفكـر الإسـلامي – سلسلة كتاب الهـلال – دار الهـلال – القـاهرة الطبعة الأولى – العدد ٣٧٦ – أبريـل ١٩٨٢ – ص ٧٠.

٣٣- عبد الحليم قنـديل – عـن الناصِـرية الممكنـة والناصِرية المستحيلة – الغـد العربـي (سلسـلة كتاب) – مركز إعلام الوطن العربي "صـاعد" – القاهرة – العدد الأول – سـبتمبر ١٩٩٠ – ص ٢١٥ – ٢٢٣.

٣٤- د. عصمت سيف الدولة – عن العروبة والإسلام – (مصدر سبق ذكره) – ص ٣١٧ – ٣١٩.

٣٥- د. يحيى هويدي – الفلسفة في الميثاق – مصـدر سبق ذكره – ص ١٢٤.

٣٦- د. حسن حنفي (مشارك) عبد الناصر بقلم رفاقـه ومعاصريه، الجزء الثاني – دار الموقف العربـي – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٨١ – ص ١٧.

٣٧- د. يحيى هويدي – الفلسفة في الميثاق – (مصدر سبق ذكره) – ص ٩٢ – ٩٥.

٣٨- د. محمـد عمـارة – مـاذا يعنـي الاسـتقلال الحضاري؟ (مصدر سـبق ذكـره) – ص ١١ – ١٥.

٣٩- جمال عبد الناصر – الميثاق الـوطني – البـاب الثالث.

٤٠- د. أحمد ماضي (تعقيـب) – مـن أوراق نـدوة التراث وتحديات العصر في الـوطن العربـي – مركز دراسات الوحدة العربية – القاهرة – ٢٤ – ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ – ص ٤.

٤١- طارق البشري – بين العروبة والإسـلام (القسـم الأول – دار القلم – الكويت – الطبعة الأولـى – ١٩٨٨ – ص ٦٢).

٤٢- د. عصمت سيف الدولة – عن العروبة والإسلام – (مصدر سبق ذكره) – ص ٢٥٨.

٤٣- د. محمد عمارة (مشـارك) – القوميـة العربيـة والإسلام – (مصدر سبق ذكره) ص ٣٩٩.

٤٤- جمال عبد الناصر – الميثاق الـوطني – البـاب الثالث.

٤٥- د. محمـد عمـارة – مـاذا يعنـي الاسـتقلال الحضاري..؟ (مصدر سبق ذكره) – ص ٧٠.

٤٦- د. معن زيادة – معالم على طريق تحديث الفكـر العربي – سلسلة عـالم المعرفـة – ص ١٣٦ – ١٧٤.

٤٧- د. محمـد عمـارة – مـاذا يعنـي الاسـتقلال الحضاري..؟ (مصدر سبق ذكره) ص ٥٦.

٤٨- د. معن زيادة – معالم على طريق تحديث الفكـر العربي – (مصدر سـبق ذكـره) – ص ١٣٦ – ١٧٤.

٤٩- محمد شومان – أزمـة الخطـاب الأيـديولوجي العربي – مجلة الوحدة – الربـاط – العـدد ٧٥ ديسمبر ١٩٩٠ – ص ٥٥.

٥٠- د. محمد عمارة – تيـارات اليقظـة الإسـلامية الحديثة – سلسلة كتاب الهـلال – دار الهـلال – القاهرة – ص ١١٥ – ١١٧.

٥١- في مساهمات كثيرة أهمها: د. طيب تيزيني – من التراث إلى الثروة – دار ابن خلدون – بيـروت الطبعة الثانية ١٩٧٨.

٥٢- د. سمير أمين – أصول الازدواجية في الثقافة المصرية – مجلة الوحدة – الرباط – العدد ٦ مارس ١٩٨٥ – ص ٢٣ – ٣٤.

٥٣- د. محمد عابد الجابري (دراسة) إشكالية الأصالة والمعاصرة: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ أوراق ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي – مركز دراسات الوحدة العربية – القاهرة ٢٤: ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤.

٥٤- د. عماد الدين خليل – مؤشرات حول الحضارة الإسلامية – دار الصحوة للنشر والتوزيع – القاهرة – دون تاريخ – ص ٣.

٥٥- طارق البشري – بين العروبة والإسلام (القسم الأول) – (مصدر سبق ذكره) – ص ٦٩.

٥٦- المصدر السابق – ص ٧٤.

٥٧- صبحي وحيده – أصول المسألة المصرية – مطبعة مصر – القاهرة – ١٩٥٠ – ص ٢١٩.

٥٨- عبد الرحمن الرافعي – مصـر المجاهـدة فـي العصر الحديث (الجزء الرابع) – دار الهـلال – القاهرة – ١٩٨٩ – ص ٣٩.

٥٩- محمد شومان – أزمـة الخطـاب الأيـديولوجي العربي – (مصدر سبق ذكره) – ص ٥٧.

٦٠- عبد الرحمن الرافعي – مصـر المجاهـدة فـي العصر الحديث (الجزء الرابع) – مصـدر سـبق ذكره – ص ٥.

٦١- د. معن زيادة – معالم على طريق تحديث الفكـر العربي – (مصدر سبق ذكره) – ص ١٩٠.

٦٢- المصدر السابق – ص ١٨٧.

٦٣- المصدر نفسه ص ١٩٦.

٦٤- المصدر نفسه – ص ١٩٨.

٦٥- د. محمـد عمـارة – مـاذا يعنـي الاسـتقلال الحضاري..؟ (مصدر سبق ذكره) – ص ٦٢.

٦٦- د. رفعت سيد أحمد – التيارات الفكرية في مصر في نهاية القرن التاسع عشر – مجلـة الهـلال –

القاهرة – السنة الثامنة والتسعون – العدد الأول – يناير ١٩٩١ – ص ١١٥.

٦٧- د. محمـد عمـارة – مـاذا يعنـي الاسـتقلال الحضاري..؟ (مصدر سبق ذكره) – ص ٨٨.

٦٨- د. رفعت سيد أحمد – التيارات الفكرية في مصر نهاية القرن التاسع عشر – (مصدر سبق ذكره) – ص ١١٨.

٦٩- د. محمـد عمـارة – مـاذا يعنـي الاسـتقلال الحضاري..؟ مصدر سبق ذكره – ص ٩٠.

٧٠- د. محمد عمارة (مشـارك) – القوميـة العربيـة والإسلام – (مصدر سبق ذكره) – ص ١٥٩.

٧١- د. محمـد عمـارة – مـاذا يعنـي الاسـتقلال الحضاري؟ مصدر سبق ذكره – ص ٨٢.

٧٢- د. يونان لبيب رزق – الأحزاب السياسـية فـي مصر سلسلة كتاب الهلال – دار الهلال – القاهرة – العدد ٤٠٨ ديسمبر ١٩٨٤ – ص ٣٧.

٧٣- المصدر السابق – ص ١٨٥.

٧٤- د. محمد عمـارة (مشـارك) القوميـة العربيـة والإسلام – (مصدر سبق ذكره) – ص ١٦١.

٧٥- طارق البشري (مشارك) – الحركة الإسـلامية: رؤية مستقبلية – مصدر سبق ذكره – ص ١٦٨.

٧٦- د. محمد عمارة (مشـارك) – القوميـة العربيـة والإسلام – (مصدر سبق ذكره) – ص ١٧٠.

٧٧- إبراهيم البيومي غانم – الفكر السياسـي للإمـام حسن البنا – رسالة ماجستير غير منشورة – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – القاهرة – نـوفمبر ١٩٩٠.

٧٨- د. محمد عمارة (مشـارك) – القوميـة العربيـة والإسلام – (مصدر سبق ذكـره) – ص ١٧١ – ١٧٣.

٧٩- د. يونان لبيب رزق – الأحزاب السياسـية فـي مصر مصدر سبق ذكره – ص ٤٥.

٨٠- المصدر السابق – ص ١١٣.

٨١- محمد شومان – أزمـة الخطـاب الأيـديولوجي العربي – مصدر سبق ذكره – ص ٦٠.

٨٢- صبري أبو المجـد – محمـد فريـد: ذكريـات ومذكرات – سلسلة كتاب الهلال – دار الهلال – القاهرة – العـدد ٢٢٣ – أكتـوبر ١٩٦٩ – ص ١٣٤.

٨٣- طارق البشري – الحركة السياسية فـي مصـر (١٩٤٥ – ١٩٥٢) – الهيئة العامـة للكتـاب – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٧٢ – ص ٣٩٤.

٨٤- عبد الله إمام (مشارك) – عبد الناصر بقلم رفاقـه ومعاصريه (الجزء الثاني) – مصدر سبق ذكره – ص ٥٠.

٨٥- طارق البشري – الحركة السياسية فـي مصـر (١٩٤٥ – ١٩٥٢) مصدر سـبق ذكـره – ص ٤٥٦.

٨٦- لطفي واكدر (حركة الأحرار) – مجلة الكاتـب – القاهرة - العدد ١٦٠ – يوليو ١٩٧٤ – ص ٤٧ – ٤٩.

٨٧- طارق البشري – الحركة السياسية فـي مصـر (١٩٤٥ – ١٩٥٢) – (مصدر سبق ذكره) – ص ٤٦٣.

٨٨- د. حسن حنفي (مشارك) عبد الناصر بقلم رفاقـه ومعاصريه – (مصدر سبق ذكره) – ص ٢٢.

٨٩- د. مارلين نصر – التصور القومي العربي فـي فكر جمال عبـد الناصـر (١٩٥٢ – ١٩٧٠) – مركز دراسات الوحـدة العربيـة – بيـروت – الطبعة الأولى – ١٩٨١ – ص ٩٣ – ٩٧.

٩٠- د. رفعت سيد أحمد – الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري – مجلة اليقظة العربيـة – القاهرة – السنة الأولى – العدد الرابع – يونيـو ١٩٨٥ – ص ٣٢.

91- P. j. Vatikiotis – Nasser and Hisgeneration – Croom Helm – London – 1978 – pp. 85 – 87.

٩٢- د. حسن حنفي (مشارك) – عبـد الناصـر بقلـم رفاقه ومعاصريه – مصدر سـبق ذكـره – ص ٢٠.

٩٣- المصدر السابق.

٩٤- د. عبد الله النفيسى (محرر) – الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية – (مصدر سبق ذكره) ص ٢٢٤.

95- P. J. Vatikiotis Nasser And His Generation Op. Cit. PP: 85 – 97.

٩٦- د. عبد الله النفيسى (محرر) الحركة الإسـلامية: رؤية مستقبلية – مصدر سبق ذكره – ص ٢٣١.

٩٧- محمد حسنين هيكل – لمصر لا لعبد الناصـر – مركز الأهرام للترجمـة والنشـر – القـاهرة – الطبعة الأولى (في مصر) – ١٩٨٧ – ص ٩٣.

٩٨- د. رفعت سيد أحمد – الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري – مصدر سبق ذكره – ص ٣٩.

٩٩- د. عبد الله النفيسي (محرر) الحركة الإسـلامية: رؤية مستقبلية – مصدر سبق ذكره ص ٢٣٢.

١٠٠- د. عصمت سيف الدولة – عن العروبة والإسلام – (مصدر سبق ذكره) – ص ١٢٠.

١٠١- المصدر السابق – ص ٢٠٦.

١٠٢- د. محمد عمارة – ثورة يوليو والعلمانية – مجلة الموقف العربي – القاهرة – العدد ٩٣ – يوليـو ١٩٨٥ – ص ٥٥.

١٠٣- د. رفعت سيد أحمد – الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري – (مصدر سبق ذكـره) – ص ٤٣: ٤٧.

١٠٤- حسنين كروم (مشارك) عبد الناصر بقلم رفاقـه (مصدر سبق ذكره) – ص ٣٥ – ٤٩.

١٠٥- د. رفعت سيد أحمد – الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري – (مصدر سبق ذكـره) – ص ٤١.

١٠٦- حسنين كروم (مشارك) – عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه – (مصدر سبق ذكره).

١٠٧- يمكن الاطلاع على آراء سيد قطب والمـودودي ويوسف القرضاوي ومحمد الغزالـي وجماعـة الجهاد وحزب التحرير الإسلامي بخصوص "غير المسلمين في المجتمع الإسـلامي" فـي: فهمـي هويدي – دراسة الصحوة الإسلامية والمواطنـة

والمساواة – من أوراق ندوة الصحوة الإسـلامية وهموم الوطن العربي – منتدى الفكر العربـي – عمان – مارس ١٩٨٧.

١٠٨- د. يونان لبيب رزق – مشروع الناصِرية يحمـي النسيج الوطني – الغد العربي (سلسلة كتـاب) – مركز إعلام الوطن العربـي "صـاعد" – العـدد الأول – ١٩٩٠ – ص ١٣٩.

١٠٩- د. محمد سليم العوا – غير المسلمين في النظـام الإسلامي – مجلة منبر الحوار – العدد ٥ – ربيع ١٩٨٧ – ص ٢١ – ٥٩.

١١٠- طارق البشري – بين الإسلام والعروبـة (القسـم الثاني) – (مصدر سبق ذكره) – ص ٥٢.

١١١- المصدر السابق – ص ٧٦.

١١٢- د. أحمد صدقي الدجاني – وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط – دار المسـتقبل العربي – القاهرة – الطبعة الأولـى – ١٩٩٠ – ص ١٣.

١١٣- طارق البشري – بين العروبة والإسـلام (القسـم الثاني) – مصدر سبق ذكره – ص ١١٠.

١١٤- فؤاد السعيد – الإسلام والشريعة في استطلاعات الرأي العام – مجلة الموقف العربي – القاهرة – العدد ٦٤ أغسطس ١٩٨٥ – ص ٧٦ – ٨٤.

١١٥- د. محمد عمارة – الإسلام والعروبة والعلمانية – طبعة بيروت – ١٩٨١ – ص ٧٦ – ٧٧.

١١٦- د. محمد سعاد جلال (مشارك) الإسلام والقـرن الخامس عشر الهجري – (مصدر سبق ذكره) – ص ١٣.

١١٧- د. محمد سعيد العشماوي – الإسلام السياسـي – (مصدر سبق ذكره) – ص ١٧٥ – ١٩٣.

١١٨- المصدر السابق.

١١٩- د. عصمت سيف الدولة – عن العروبة والإسلام – (مصدر سبق ذكره) – ص ٢٤٢.

١٢٠- د. أنور عبد الملـك – مـن أجـل اسـتراتيجية حضارية – مجلة الثقافة العربية – بيروت – عدد أبريل ١٩٧٣.

١٢١- جمال عبد الناصر – خطاب في عيد الثورة – ٢٢ / ٧ / ١٩٦٥.

١٢٢- جمال عبد الناصر – الميثاق الوطني – الباب السادس.

١٢٣- د. محمد محمود الإمام – رؤية ناصرية في المسألة الاقتصادية – دار المستقبل العربي – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٨٩ – ص ٢٣.

١٢٤- جمال عبد الناصر – حديث مع رئيس تحرير جريدتَي البرافدا والإزفستيا – ٧ أغسطس ١٩٦٢.

١٢٥- جمال عبد الناصر – حديث أمام المؤتمر الوطني للقوى الشعبية – ٢٨ مايو ١٩٦٢.

١٢٦- جمال عبد الناصر – خطاب في عيد الثورة – ٢٢ / ٧ / ١٩٦١.

١٢٧- جمال عبد الناصر – خطاب عام ١٦ / ١٠ / ١٩٦١.

١٢٨- د. فؤاد مرسي – مفهوم الاشتراكية عنـد جمـال عبد الناصر – مجلة الوحدة – الرباط – العدد ٧٠ – ديسمبر ١٩٩٠ – ص ٥٣.

١٢٩- جمال عبد الناصر – خطاب في ٩ / ٧ / ١٩٦٠.

١٣٠- جمال عبد الناصـر – خطـاب فـي ٢٦ / ٧ / ١٩٦٢.

١٣١- فاضل رسول – هكذا تكلـم علـي شـريعتي – مصدر سبق ذكره – ص ١٤١.

١٣٢- طارق إسماعيل وجـاكلين إسـماعيل. الحكومـة والسياسة في الإسلام – مصدر سبق ذكره – ص ٧٠ – ٧٦.

١٣٣- د. يوسف القرضـاوي – الصـحوة الإسـلامية وهموم الوطن العربي (نظرة عامة) – من أوراق ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي – منتدى الفكر العربي – عمـان مـارس ١٩٨٧ – ص ٧٤ – ٧٨.

134- Mal Colm Herr, Rich and Poor States in The Middle East – American

University press – Cairo 1982 – pp: 449 – 473.

135- Nicolas S. Hopkinz – Arabsociety – American university – 1985 – pp. 499 – 520.

١٣٦- محمد مورو – العلاقة بين المالـك والمسـتأجِر: وجهة نظر إسلامية – مجلة الموقف العربـي – القاهرة – العدد ٩٧ – يونيو ١٩٨٨ – ص ٩٤ – ٩٨.

١٣٧- منير شفيق – التسيير الذاتي في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية – مجلة منبر الحوار العدد ١ – ربيع ١٩٨٦ – ص ٨٤ – ٨٧.

١٣٨- د. مارلين نصر – التصور القومي العربي فـي فكر جمال عبد الناصر – (مصدر سبق ذكره) – ص ٣٧٦ – ٣٨٥.

١٣٩- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) القومية العربية والإسلامية – (مصدر سبق ذكره) – ص ٢١.

١٤٠- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) – سبق ذكره – ص ٢٠.

١٤١- د. ناصيف نصار (مشارك) – القوميـة العربيـة والإسلام – المصدر السابق – ص ٥٣.

١٤٢- د. عبد العزيز الـدوري (مشـارك) – القوميـة العربية والإسلامية – المصدر نفسه – ص ٣٣.

١٤٣- طارق البشري – بين العروبة والإسـلام (القسـم الثاني) – مصدر سبق ذكره – ص ٨.

١٤٤- د. أحمد كمال أبو المجد (مشـارك) – القوميـة العربية والإسلام – مصدر سـبق ذكـره – ص ٥٢٧ – ٥٢٩.

١٤٥- د. عبد العزيز الدوري (مشارك) القومية العربية والإسلام – مصدر سـبق ذكـره – ص ٥٢٧ – ٥٢٩.

١٤٦- د. عبد العزيز الدوري (مشارك) القومية العربية والإسلام – المصدر السابق – ص ٨٩.

١٤٧- د. الحبيب الجنحاني (مشارك) القوميـة العربيـة والإسلام – المصدر نفسه ص ٩٦.

١٤٨- د. عصمت سيف الدولة – عن العروبة والإسلام – مصدر سبق ذكره – ص ١٢٠.

١٤٩- جمال عبد الناصر – فلسفة الثورة – الدائرة الثالثة.

١٥٠- المصدر السابق.

١٥١- إبراهيم البيومي غانم – الفكر السياسي للإمام حسن البنا – مصدر سبق ذكره.

١٥٢- أحمد بن بله "حوار" – أنا مناضِل ناصري وهذه هويتي – مجلة الموقف العربي – القاهرة – العدد ٥٥ نوفمبر ١٩٨٤ – ص ٢٠.

١٥٣- د. محمد عمارة – الغزو الفكري: وهم أم حقيقة؟! - دار الشرق – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٨٩ – ص ٢٠٧ – ٢٦١.

١٥٤- المصدر السابق – ص ٥٢.

١٥٥- د. أنور عبد الملك – تغيير العالم – سلسلة عالم المعرفة – الكويت – العدد ٩٥ – نوفمبر ١٩٨٥ – ص ٤٨ – ٥٠.